

دروس خارج منظومه سال ۹۵-۹۴

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵-۹۴

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور۹۵-۹۴/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالي:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:منظومه

بیان ترتب در اجناس/ ترتب کلیات/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان ترتب در اجناس/ ترتب کلیات/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

ترتب الکلیات، ترتب الاجناس کالمرقی ای کدرجاته عبر لجنس اعلی ای الیه من مقولات عشر (۱) [۱]

از بین کلیـات، دو کليِ جنس و نوع بحث شـد سه کلی دیگر که فصـل و عرض خـاص و عرض عام است باقی مانـده که باید مطرح شـود. بعـد از اینکه بحث جنس و نوع تمـام شـد این مطلب بیـان می شود که اجنـاس، مـترتب هسـتند. انواع هم مـترتب هستند. مرحوم سبزواری اسم این فصل را «ترتب الکلیات » می گذارد و مرادش از « کلیات » همان اجناس و انواع است.

مرحوم سبزواری اجنـاس را به پله های نردبان تشبیه می کنـد. همانطور که پله های نردبان به ترتیب از پایین به بالا قرار گرفتند اجناس هم از پایین تا بالا قرار گرفتنـد هر چقـدر که جنس، پایین تر باشـد سعه اش کمتر است و هر چقـدر به سـمت بالا رفته شود سـعه اش بیشتر می شود تا به جنس عالی رسـیده می شود که وسـیعترین جنس است و بالاتر از آن و وسـیعتر از آن وجود ندارد.

اجناس عالیه همان مقولات ۱۰ گانه هستند که یکی از آنها جوهر است و بقیه، عرض است. وقتی به این اجناس رسیده شود از این اجناس تجاوز نمی شود و بالاتر از آن نمی رود.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۶۴، س۸، نشر ناب.

در جوهر از نوعی که جوهرِ نوعی نامیده می شود شروع می گردد مثلاـ انسان، جوهر است و نوع می باشد به این « انسان »، جوهر نوعی گفته می شود یا فرس، جوهر نوعی است.از جوهر نوعی به جنس که « حیوان » است رسیده می شود و از جنس به جنس بالاـتر که « جسم نامی » است رسیده می شود و از جسم نامی به « جسم مطلق » رسیده می شود و از جسم مطلق به « جوهر » رسیده می شود و «جوهر » چون یکی از اقسام مقولات عشر است آخرین جنس و عالیترین جنس به حساب می آید و به آن جنس عالی یا جنس اعلی یا مقوله گفته می شود. هر چه جنس به سمت بالا می رود وسیعتر می شود تا به وسیعترین جنس که جنس عالی می باشد رسیده می شود و از آن تجاوز نمی کند.

مرحوم سبزواری این مطب را درباره « جوهر » و «کمّ » و « کیف » تطبیق می کند اما در هفت عرضِ دیگر به صورت مستقل تطبیق نمی کند بلکه از آنها تعبیر به اعراض نسبیه می کند یعنی « متی » و « إین » و « اضافه » و ... را به صورت جداگانه مطرح نمی کند. اما وقتی می خواهد برای اعراض نسبیه مثال بزند مثال به اضافه می زند. پس در اینجا ۴ مطلب مطرح می شود:

۱ ــ ترتیب اجناس در جوهر.

۲ ــ ترتیب اجناس در کم.

۳ ــ ترتیب اجناس در کیف.

۴ ــ ترتیب اجناس در اعراض نسبیه.

توضیح عبارت

ترتب الکلیات

مراد از کلیات فقط جنس و نوع است و کاری به فصل ندارد عرض عام و عرض خاص هم که مطرح نشده و به آنها هم کاری ندارد.

ترتب الاجناس کالمِرقی ای کدرجاته عَبَرَ لجنس اعلی ای الیه

ترجمه: ترتب اجناس مثل نردبان یعنی مانند پله های نردبان، به سمت جنس اعلی عبور می کند و در جنس اعلی متوقف می شود.

لام در « لجنس » به معنای « الی » است لذا تعبیر به « الیه » کرد.

« ای الیه »: تفسیر برای لام در « لجنس »است و ضمیر آن هم به خود « جنس » بر می گردد.

من مقولات عشر

این عبارت بیان برای « جنس اعلی » است. یعنی همه مقولات عشر، جنس اعلی هستند.

فکما یُتَرَتِّب الاجناس من الجوهر النوعی الی الجنس الاعلی کما هو المشهور

تا اینجا مرحوم سبزواری مدعا را ذکر کردند. مدعا این بود که در اجناس، مانند پله های نردبان از پایین به سمت بالا می رویم و بالاترین جنس که از مقولات عشر است آخرین مسیر است و باید در آنجا توقف کرد و جلو نرفت. مرحوم سبزواری این مطلب را در جواهر واضح دیده و در اعراض، تشبیه به جواهر کرده و فرموده همانطور که در جواهر از جوهر نوعی شروع می شود و به جوهر که یکی از مقولات عشر است ختم می شود همچنین در کمّ هم از خطِ نوعی شروع می شود تا به کمّ مطلق که یکی از مقولات عشر است رسیده شود و در کیف هم از کیف نوعی شروع می شود تا به مطلق کیف که یکی از مقولات عشر است رسیده شود و هکذا در مقولات نسبیه.

ص: ۳

ترجمه: چنانچه اجناس از جوهر نوعی شروع می کنند تا به جنس اعلی برسند چنانچه اینچنین مشهور است، همچنین است کمیات که از کم نوعی شروع می کند و به سمت بالا می رود.

سوال: مرحوم سبزواری ترتب اجناس را مطرح کرد و باید در مثال، از جنسی که پایین تر است شروع می کرد و به جنسی که عالی تراست برسد. چرا از نوع شروع کرد و تعبیر به « جوهر نوعی » کرد؟

جواب: اولاً ـ عنوان بحث شامل این مورد می شود زیرا عنوان بحث، « ترتب الکلیات » است و مشخص نشده که مراد جنس است یا نوع است؟ آنچه که مشکل دارد این است که این بحث با شعر سازگار نیست چون در شعر تعبیر به « ترتب الاجناس » شده است. و در ادامه بحث، مرحوم سبزواری می فرمایند « فکما یترتب الاجناس من الجوهر النوعی الی الجنس الاعلی » یعنی مرحوم سبزواری جوهر نوعی را جزء اجناس گرفته است به این علت که تعبیر به « جوهر » کرده و «جوهر » را جنس گرفته است ولو انسان نوع است ولی مرحوم سبزواری « جوهر نوعی » را عبارت از « انسان » نگرفته بلکه عبارت از « جوهر انسان »گرفته است و جوهر انسان همان جوهر کلی است که در ضمن انسان آمده و مختص به انسان شده است که این، جنس برای انسان می شود ولی چون در ضمن انسان است به آن، جوهر نوعی گفته می شود. پس از جنس شروع کرده و به جنس ختم می کند یعنی ابتدا جوهر نوعی می باشد که انسان است سپس جوهر حیوان و جوهر جسم نامی و جوهر جسم مطلق و مطلق جوهر، که همه اینها جنس هستند. در این توضیحاتی که داده شد شروع از جنس بود و به جنس ختم شد.

ص: ۴

ممکن است مراد از « کما یترتب الاجناس من الجوهر النوعی الی الجنس الاعلی » این باشد که اگر از جوهر نوعی شروع می کند نه به این معنا که « جوهر نوعی » جزء مراتب باشد بلکه از جوهر نوعی شروع می کند و مرتبه ی بعد از آن جزء مراتب می شود. و جوهر مطلق، آخرین مرتبه قرار داده می شود. همانطور که در ادبیات آمده: آیا مدخول غایت، داخل است یا نه؟ مثل « سرت من البصره الی الکوفه » ، یعنی آیا کوفه هم داخل سیر هست یا نه؟ در ما نحن فیه هم می گوید « از جوهر شروع می شود» اما آیا این جوهر نوعی هم داخل در ترتب هست یا نه؟ ممکن است گفته شودکه داخل نیست. در هر صورت اصل مطلب روشن است که مرحوم سبزواری می فرماید کلیات را مترتب می کنیم و از کلی که سعه اش کمتر است شروع می شود و به کلی که اوسع از همه است ختم می شود.

کذلک الکمیات من الکم النوعی کالخط المستقیم مثلاـ الی الخط المطلق؛ الی المقدار و الکمّ المتصل القار الی الجنس الاقصی الذی هو الکمّ المطلق الاعم من المتصل و المنفصل

« کذلک الکمیات »: کمیات هم اینچنین هستند که ترتب در آنها است.

کمّ تقسیم به کم متصل و کم منفصل می شود. کم متصل عبارت از مقدار است و کم منفصل عبارت از عدد است سپس مقدار را تقسیم به قارّ و غیر قارّ می کنند. غیر قار، زمان است و قار تقسیم به سطح و حجم و خط می شود سپس خط تقسیم به مستقیم و منحنی می شود. از اینجا به بعد، تقسیمی صورت نمی گیرد و اگر چیزی وجود دارد افرادِ مستقیم و منحنی هستند. خط مستقیم و خط منحنی نوع هستند و این خط و خطوطی که در خارج هستند افراد این نوع می شوند. پس خط مستقیم کمّ نوعی است یعنی نوعی از کم است همانطور که انسان، جوهر نوعی بود.

ص: ۵

پس خط مستقیم، کمّ نوعی است و بالاتراز خط مستقیم، خط هست که جنس برای خط مستقیم است و بالاتر از خط، کمّ متصل قار می شود و بالاتر از آن، مطلق کمّ است که جنس عالی می شود.

ترجمه: همچنین است کمیات که از کم نوعی مثل خط مستقیم شروع می شود و به سمت خط مطلق « که کلّی بعدی است » می رود و به سمت مقدار و کم متصل قار « که کلّی سومی است » می رود « مقدار و کم متصل قار هر دو یکی هستند بنابراین لفظ _ الکم المتصل القار _ عطف تفسیر بر _ المقدار _ است » و به جنس اقصی « و بالاترین جنس » رسیده می شود که کم مطلق است و اعم از متصل و منفصل است « چون هم شامل مقدار می شود و هم شامل عدد می شود ».

و کذلک الکیفیات من الکیف النوعی کبیاض العاج مثلا الی اللون، الی الکیف المبصر، الی الکیف المحسوس، الی الکیف المطلق الاعم من الکیف المحسوس و النفسانی و المختص بالکم و الاستعدادی

در کیف هم به همین صورت است که یک کیف مطلق داریم که جزء مقولات است و تقسیم به چهار قسم می شود که عبارتند از:

۱ _ کیف محسوس، مثل رنگ.

۲ _ کیف نفسانی، مثل علم و اراده که کیفیتی برای نفس ما هستند.

۳ _ کیف مختص به کمّ، مثل انحناء که کیفیتِ خط یا سطح است اما خود خط و سطح، کمّ هستند.

ص: ۶

۴ ـ کیف استعدادی، مثلا گفته می شود این شیء، قوی است و تاثیر گذار است یا آن شیء قوی است و تاثیر را به سختی می پذیرد. مثلا صلابت کیفیتی برای سنگ است و اجازه می دهد که سنگ، نقش را به سختی بپذیرد. لینت کیفیتی برای آب است و اجازه می دهد که آب، نقش را به آسانی بپذیرد.

از این چهار تا، کیف محسوس انتخاب می شود و تقسیم به مبصر، ملموس، مسموع، مشموم و مذوق می شود سپس کیف مبصر هم تقسیم به این می شود که مبصَرِ بالذات باشد یا مبصر بالعرض باشد. مبصر بالذات همان رنگ یا نور است رنگ هم اگر جزئی تر شود تقسیم به سواد و بیاض می شود. در اینجا بیاض انتخاب می شود که کیفِ لون است. پایین تر از بیاض چیزی وجود ندارد جزء افراد بیاض. آنچه که بعد از آن، افراد قرار دارد نوع می باشد. پس بیاض، کیف نوعی می شود که اگر از آن بالاتر بروید لون می شود که جنس است و از لون بالاتر بروید کیف مبصر می شود و از کیف مبصر اگر بالاتر بروید کیف محسوس می شود و از کیف محسوس اگر بالاتر بروید مطلق کیف می شود وقتی به مطلق کیف رسیده شود توقف می شود.

نکته: کیف مبصر به دو قسمِ کیف اوّلی و بالذات و کیف ثانوی و بالعرض تقسیم می شود. برای توضیح این مطلب اینگونه گفته می شود: حکما گفتند دو چیز را می توان دید و غیر از این دو هیچ چیز قابل رویت نیست مگر بالعرض و المجاز « یعنی بالواسطه ». آن دو چیز عبارت از لون و ضوء است « البته بعضی گفتند فقط لون دیده می شود و ضوء وسیله ی دیدنِ لون است و الا ضوء دیده نمی شود » اما آیا شکل شیء هم دیده می شود یعنی اینکه این شیء مربع است یا مدوّر است هم دیده می شود؟ می فرماید اینها هم دیده نمی شود بلکه رنگ شیء دیده می شود و بعداً گفته می شود رنگ شیء در فلان جا تمام می شود پس خود شیء تمام شد. در اینصورت استدلال می شود و شکل آن شیء یافت می شود. « پس اگرچه توجه نمی شود و شخص خیال می کند که شکل شیء را می بیند ولی در واقع شکل، دیدنی نیست بلکه آن رنگ دیده می شود که از فلان جا شروع شد و در فلان جا تمام شد » مثلا ۶ طرفِ این جسم نگاه می شود و گفته می شود رنگ از یک جا شروع شد و در یک جا تمام شد معلوم می شود که جسم دارای ۶ سطح است پس شکل آن، مکعب است اما یکبار دیده می شود که این رنگ دور می زند « یعنی رنگ دیده می شود نه اینکه دور زدنِ رنگ دیده شود » در اینصورت استدلال می شود که این شیء، مدور است. یا مثلا حرکت دیده نمی شود بلکه آنچه دیده ی شود این است که این رنگ که بر جسم عارض شده منتقل می شود در اینصورت استدلال می شود که پس حرکتی انجام می شود. یا مثلا گفته می شود حرکت را شنید فرض کنید شخصی در پشت دیوار قرار گرفته است و صدایی را می شنود و می بیند که آن صدا کم کم قوی می شود و بعداً کم کم ضعیف می شود. این شخص با اینکه این ماشین و حرکتش را نمی بیند ولی می گوید ماشین از فلان جا حرکت کرد و به ما نزدیک شد و دوباره به سمت دیگری حرکت کرد. در اینجا صدا شنیده می شود و چون صدا نزدیک می شود گفته می شود که این شیء به سمت شخص حرکت می کند و چون صدا دور می شود گفته می شود که این شیء از این شخص دور می شود. پس حرکت، با استدلال شنیده می شود با استدلال دیده می شود. آنچه که شخص می بیند حرکت و سکون و شکل نیست حتی حسن و قبح هم دیده نمی شود. مثلاـ گاهی رنگی دیده می شود و آن رنگ پسندیده می شود یا چهره ای دیده می شود و گفته می شود این چهره زیبا است. در اینجا حسن و قبح دیده نمی شود بلکه فقط رنگ آمیزی و ظاهر آن دیده می شود و از آنجا استدلال به حسن و قبح آن می شود. یک فرد از رنگ سرخ خوشش می آید می گوید این رنگ حسن است و یک فرد

از رنگ سرخ بدش می آید می گوید این رنگ قبیح است. هر دو نفر رنگ سرخ دیدند ولی یکی می گوید زیبا و یکی می گوید زشت است این زشتی و زیبایی با استدلال فهمیده می شودنه با دیدن.

ص: ۷

زشتی و زیبایی و انتهای شکل و حرکت و سکون شیء بالواسطه دیده می شود پس اینها کیف مبصر هستند اما نه بالذات و اولا بلکه بالعرض و ثانیاً هستند. اما ضوء و لون، کیف مبصر بالذات و اولا هستند. پس کیف مبصر هم شامل کیف مبصر اوّلی و هم شامل ثانوی می شود و به عبارت دیگر هم شامل کیف بلاواسطه هم شامل مع الواسطه می شود و به تعبیر سوم هم شامل بالحقیقه و هم شامل بالمجاز می شود.

در ما نحن فیه اینگونه گفته می شود که از بیاض به لون رسیده می شود و از لون به کیف مبصر رسیده می شود که کیف مبصرِ بالذات است سپس به کیف مبصر مطلق رسیده می شود که هم بالذات است و هم بالعرض است سپس از کیف مبصر مطلق به کیف محسوس رسیده می شود « توجه کنید که در این سلسله، کیف مبصر مطلق هم اضافه شد » و بعد از کیف محسوس به مطلق کیف رسیده می شود. مرحوم سبزواری چیز دیگری هم اضافه می کند زیرا بیاض را کیف نوعی قرار نمی دهد زیرا بیاض دارای اقسامی است مثل بیاض عاج و بیاض ثلج. یعنی یک بیاضی مثل بیاض برف خیلی سفید است و یک بیاضی است که کمی به سمت زردی و کِرِم مایل است مثل بیاض دندان فیل. لذا مرحوم سبزواری بیاض را نوع نمی داند بلکه جنس می داند و بیاض عاج و بیاض ثلج را نوع می داند. در اینصورت ترتیب کلیات بیشتر می شود چون ابتدا « بیاض عاج » است بعداً « بیاض » است بعداً « لون » است بعداً « کیف مبصر بالذات » است بعداً « کیف مبصر » می شود و بعدا « کیف محسوس » می شود و در پایان « کیف مطلق » می شود.

ترجمه: کیفیات هم اینچنین هستند « که از پایین شروع می کنند و به سمت بالا می روند » که از کیف نوعی مثل بیاض عاج شروع می کند و به سمت « بیاض می رود سپس به سمت » لون می رود بعداً به سمت « کیف مبصر بالذاتِ اول می رود و بعداً به سمت » کیف مبصر مطلق می رود « مرحوم سبزواری » خود بیاض و کیف مبصر بالذات را بیان نکرده » و بعداً به سمت کیف محسوس می رود تا در پایان به کیف مطلق می رسد که اعم از کیف محسوس و نفسانی و مختص به کم و استعدادی است.

و فی الاعراض النسبیه من الاضافه النوعیه کالتحتیه فی شیء للسقف، الیها للسماء، الی الاضافه المتخالفه الاطراف

« للسقف » متعلق به « تحتیت » است. ضمیر « الیها » به « تحتیت » بر می گردد.

از اینجا مثال به اعراض نسبیه می زند. این مثال مشکلی را که در ابتدای بحث گفته شد بهتر حل می کند.

بیان شد که در اعراض نسبیه که باقی اعراض هستند مرحوم سبزواری فقط اضافه را انتخاب می کنند یعنی دو عرض به نام کیف و کم هستند اما بقیه اعراض در آنها نسبت هست مثل « متی » که « نسبه الی الزمان » است و مثل « إین » که « نسبه الی المکان » است یا مثل « اضافه » که نسبت طرفینی است. در بین این ۷ تا چون معروفترین آنها اضافه است لذا مثال به اضافه می زند.

ص: ۹

[نکته: مرحوم سبزواری تعبیر به « اعراض نسبیه » می کند نه « نسبه » لذا قائل به این است که چندین مقوله وجود دارد نه اینکه همه آن ۷ تا را یکی حساب کند پس ایشان طرفدار این است که مقولات ۱۰ تا است نه اینکه ۴ تا باشد که عبارت از کم و کیف و نسبت و جوهر باشد بعضی حرکت را هم اضافه می کنند و ۵ تا می شود اما بعضی مثل ابن سینا حرکت را جزء مقوله نمی داند و ملحق به انفعال می کند.]

مرحوم سبزواری در مورد اضافه اینگونه می فرماید: شیئی را زیر سقفی قرار دهید آن را متصف به « انه تحتٌ » می کنید یعنی « تحت للسقف » است پس نسبت به سقف، تحتیت دارد.

این، یک اضافه ی نوعی است یعنی تحتِ سقف بودن است و پایین تر از این وجود ندارد. « به عبارت دیگر پایین ترین اضافه ای که در این مثال تصور می شود، تحت سقف بودن است ». اما تحت سماء بودن مقداری وسیعتر است یعنی شامل این سقف و آن سقف و .... می شود که همه آنها تحت سماء هستند. این شیئی که تحت سقف است اگر کمی عامتر فرض شود گفته می شود تحت سماء است.

مقابلِ « تحت سقف بودن »، فوق بودن است. تحت و فوق، دو طرفِ اضافه هستند و مخالف هم هستند مثل ابوت و بنوت که دو طرف اضافه هستند و مخالف هم هستند. اما اخوت، اضافه نیست ولی اخوت واخوت دو طرفِ اضافه هستند « یعنی باید لفظ اخوت را دوبار تکرار کنید تا اضافه درست شود » که مثل هم هستند و به این، اضافه ی متفق الطرفین یا متفق الاطراف می گویند.

اما اضافه ی تحتیت که مقابلش فوقیت است خودش تحتِ « اضافه ی مختلف الاطراف » قرار می گیرد یعنی جنسِ آن عبارت از « اضافه ی مختلف الاطراف » می شود. و «اضافه مختلف الاطراف » یک جنسِ اوسع از خودش دارد که « مطلق اضافه » است که هم شامل « اضافه ی مختلف الاطراف » می شود و هم شامل «اضافه ی متفق الاطراف » می شود. پس ترتیب این مثال به این صورت است که ابتدا « اضافه » است که اوسع از همه است و از آن پایین تر می آید که « اضافه ی مختلف الاطراف » است و از آن پایین تر می آید که « اضافه ی تحت سماء بودن » است و از آن پایین تر می آید که « اضافه ی تحت سقف بودن » است. مرحوم سبزواری از پایین به سمت بالا رفته و وقتی به مطلق اضافه می رسد چون به مقوله می رسد متوقف می شود و ترتیب را ادامه نمی دهد.

ترجمه: در اعراض نسبیه از اضافه نوعیه شروع می شود « اما در جواهر از جوهر نوعی و در کمّ از کم نوعی و در کیف از کیف نوعی شروع شد اما در اعراض نسبیه، مثلا از اضافه ی نوعی شروع می شود » مثل اینکه در شیئی، تحتیتِ نسبت به سقف ثابت می شود و به سمت تحتیتی می رود که این شیئ نسبت به آسمان دارد و سپس به سمت اضافه ی متخالفه الاطراف می رود « و بعداً به سمت اضافه ی مطلق می رود ».

ص: ۱۱

و قس علیها بواقی المقولات

و بر اضافه « یا بر تمام آنچه که ذکر شد » بواقی مقولات را قیاس کن.

نکته: مرحوم سبزواری از « تحت سقف بودن » عبور می کند و به « تحت سماء بودن » می رسد « تحت سقف بودن » را یک جنس می گیرد و « تحت سماء بودن » را جنس دیگر می گیرد در حالی که این دو، جنس نیستند. این مطلب، تایید می کند همان توجیهی که بیان شد که مرحوم سبزواری می خواهد از کلی به کلیِ فوق برود لذا گفت از جوهر نوعی به جنس می رویم و از جنس به جنس متوسط می رویم تا به جنس عالی می رسیم. یعنی جوهر نوعی را هم جزء ترتیب آورد. روشن است که منظورش اگرچه در ظاهر، جنس است ولی منظورِ باطنی اش کلی است یعنی می خواهد کلیات را مترتب کند.

« تحت سقف بودن » یک کلی است که اضیق از « تحت سماء بودن » است. مرحوم سبزواری اوسع را جنس گرفته که تحت سماء بودن است در حالی که اینچنین نیست که گفته شود تحت سماء، با یک فصل تبدیل به « تحت سقف » شود. اگر چه می توان این کار را کرد ولی ظاهراً این کار را نمی کند پس روشن است که مرحوم سبزواری کلیات را مترتب می کند و به نوع بودنش توجهی ندارد.

نکته: تا اینجا اجناس از پایین به بالا مترتب شد یعنی اجناس به صورت متصاعد ملاحظه شد که صعود می کردند اما در ادامه می خواهد انواع را مترتب کند ولی متنازلاً ـ مترتب می کند یعنی از بالا ـ به پایین می آید اما آیا می توان اجناس را از بالا به پایین مترتب کرد و انواع را از پایین به بالا مترتب کرد؟ جواب این است که اگر این ترتیب، ترتیب وضعی باشد می توان این کار را کرد چون وضع به معنای قرارداد است طبق قرارداد می توان از بالا ـ به پایین آمد و می توان از پایین به بالا رفت ولی اگر این ترتیب، ترتیب طبیعی باشد اینگونه گفته می شود که جنس به معنای وسعت است و اگر ترتیب طبیعی بخواهد ملاحظه شود باید از وسیع به سمت اوسع رفت و در نوع باید از اوسع به سمت اضیق رفت ما نحن فیه ترتیب طبیعی است لذا مرحوم سبزواری جنس را از پایین به سمت بالا برد و نوع را از بالا به سمت پایین می برد بعداً باید بحث شود که از نوع اضافی که از وسع است شروع می کند و تا نوع حقیقی که اضیق است می رسد و این، خلاف آن چیزی است که بنده « استاد » گفتم چون بنده بیان کردم که در نوع از اضیق به سمت اوسع می رود ولی مرحوم سبزواری از اوسع به سمت اضیق می رود.

ص: ۱۲

بیان ترتب در انواع/ ترتب کلیات/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان ترتب در انواع/ ترتب کلیات/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

كذلك الانواع قد تنازلت النوع الاخیر من النوع الاضافی الاعم الی الاخص كما فی الامثله المذكوره (۱) [۱]

بحث در ترتب كلیات بود و مراد از كلیات، جنس و نوع است چون بقیه كلیات كه فصل و عرض عام و عرض خاص است هنوز خوانده نشده تا درباره آنها بحث شد. بیان شد كه جنس و نوع ترتب دارند. ترتب همیشه از ضعیف به قوی مطرح می شود نه از قوی به ضعیف. در جنس هر چقدر كه سعه بیشتر باشد قوت بیشتر است. جنس عالی، بالاـترین جنس است پس بایداز جنس های پایین تر شروع كرد و به سمت جنس عالی رفت در چنین حالتی مثل این است كه از پلكان نردبان بالا رفته باشیم اما درنوع هر چقدر كه پایین تر بیاید تمامیتش بیشتر است لذا قوتِ نوع به پایین بودنش است به این جهت وقتی بخواهیم درنوع ترتیب رعایت شود باید تنزل كرد یعنی از بالا به پایین آمد تا به قویتر رسید.

مرحوم سبزواری از كلمه «قد » استفاده می كند كه نشان می دهد همیشه اینگونه نیست كه در نوع از بالا به پایین آمد. آیا مراد مرحوم سبزواری این است كه در نوع گاهی تنزل و گاهی ترقی می شود؟ یا منظور دیگری دارد؟

جواب این است كه مراد مرحوم سبزواری این نیست كه گاهی تنزل و گاهی ترقی می شود زیرا در نوع همیشه باید تنزل كرد تا به نوع اخیر كه قویترین نوع است رسیده شود بلكه مراد این است كه گاهی انواع متعدد و مختلفی وجود دارد كه در طول هم قرار گرفتند و برای رسیدن به قویترین نوع باید از بالا به پایین آمد گاهی هم نوعِ واحد است و چندین نوع وجود ندارد تا اینها مرتب باشند و از بالا به پایین بیایند. در اینجا بحث تنازل و ترتب مطرح نمی شود پس لفظ « قد » اشاره به جایی است كه یك شیء دارای انواع مختلفی باشد مثل زید كه نوع انسانیت بر آن صدق می كند. نوع حیوانیت هم بر آن صدق می كند. نوع جسم نامی هم صدق می كند. اما ممكن است شیئی پیدا شود كه فقط تحت یك نوع داخل شود و نوع دیگری نداشته باشد. شاید در عقل بتوان این را گفت كه یك فرد است كه نوعِ مخصوص به خودش را دارد و بالاتر از این نوع، نوعی نیست بلكه جنس هست. یعنی برای این شخصِ عقل، نوع عقلیت هست و جنس آن، جوهریت است. نوع دیگری برای این شخص عقل پیدا نمی شود. آن جنس عالی كه جوهر است نوع نمی باشد بلكه فقط جنس است.

ص: ۱۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۶۵، س۶، نشر ناب.

سوال: چرا مرحوم سبزواری در جنس به اینصورت بیان نكرد و از لفظ « قد » استفاده نكرد و نفرمود « الاجناس قد تصاعدت »؟

جواب: تعبیری كه مرحوم سبزواری در اجناس فرمود طوری است كه با « قد » سازگار نیست زیرا فرمود « ترتب اجناس به سمت جنس عالی است » یعنی اگر ترتبی باشد به سمت جنس عالی است. اگر تعبیر به « الاجناس تصاعدت » می كرد لفظ «

قـد » را می آورد. پس تعبیر مرحوم سبزواری طوری است که لفظ « قـد » را قبول نمی کنـد نه اینکه لفظ « قد » در جنس نیاید بلکه همانطور که در نوع آورده شد در جنس هم می توان آورد.

مرحوم سبزواری می فرمایـد: از نوع اضـافیِ اعم شـروع می شود. و به نوع اضافی متوسط و اخص رسـیده می شود و ادامه پیـدا می کنـد تـا به نوع حقیقی رسـیده شود. نوع اضـافی اعم بالاـترین نوع است که بالاتر از آن، نوع نیست ولی جنس وجود دارد. نوعی اضـافی به معنـای نوعی است که فوقش جنس باشـد. بنـابراین « انسـان » علاـوه بر اینکه نوع حقیقی است نوع اضافی هم هست چـون فـوقش جنس است همینطـور حیوان، نوع حقیقی نیست ولی نوع اضـافی هست چون فوقش جنس است که جســم نـامی می باشـد. جسم نامی هم فوقش جنس است پس نوع اضافی است جسم مطلق هم فوقش جنس است که جوهر می باشـد پس نوع اضافی است. اما فوق جوهر، جنس نیست لذا جوهر، نوع اضافی نیست بلکه جنس عالی است.

پس نوع اضافیِ اعم، جسم می شود و نوع اضافیِ متوسط، جسم نامی است و نوع اضافیِ اخص می تواند حیوان و می تواند انسان باشد. اما چون مرحوم سبزواری انسان را نوع حقیقی می گوید لذا نوع اضافی اخص حمل بر حیوان می شود.

توضیح عبارت

كذلك الانواع قد تنازلت الى النوع الاخير من النوع الاضافى الاعم الى الاخص كما فى الامثله المذكوره

مثل اجناس که ترتب پیدا می کردند انواع هم گاهی تنزل به سمت نوع اخیر می کند که از نوع اضافی اعم شروع می شود و به سمت اخص می آید تا در آخر به نوع اخیر که نوع حقیقی است رسیده شود همانطور که در امثله مذکوره بود. مثال به جوهر زده شد که جوهر، جنس عالی است و نوع اضافی نیست اما جسم، نوع اضافی اعم می شود و جسم نامی نسبت به جسم، اخص است « ولی ما آن را نسبت به بالا و پایین لحاظ کردیم لذا آن را متوسط گفتیم » مرحوم سبزواری که تعبیر می کند به اینکه از اعم به اخص می آییم یعنی از بالا به پایین می آییم.

آنچه بنده « استاد » توضیح دادم این بود که نوعِ اضافیِ اعم و متوسط و اخص درست کردم اما مرحوم سبزواری می فرماید هر کدام از بالایی نسبت به پایینی اعم است و پایینی ها نسبت به بالایی اخص می شوند و ما از اعم به اخص می آییم کاری نداریم که آن اخص، متوسط باشد یا نباشد.

ص: ۱۵

توضیح این مطلب در کیف اینگونه می شود: کیف، جنس عالی شد کیف محسوس، نوع اضافیِ اعم شد. بعد از کیف محسوس، کیف مبصر است که این هم نوع اضافی است ولی نوع اضافی است که نسبت به بالاتر از خودش اخص است. بعد از کیف مبصر، لون است « البته بیان شد که کیف مبصر بالذات و بالعرض وجود دارد ولی چون خود مصنف بیان نکرده ما هم مطرح نمی کنیم » که لون هم نوع اضافی است. بعد از لون، بیاض است که بیاض هم نوع اضافی است و وقتی به بیاضِ عاج رسیده شود نوع حقیقی خواهد بود و بعد از آن، افراد بیاضِ عاج است. در این جا از نوع اضافیِ اعم تنزل شد تا به سمت اخص آمد و در پایان به نوع حقیقی رسید.

در کمّ هم همینطور است که از کمّ مطلق به کمّ متصل که مقدار است می آید که کم متصل، اضافی می شود سپس کمّ متصل قار است بعد از کم متصل قار، خط است بعد از خط، خط مستقیم است که نوع حقیقی می باشد اما آنچه در این وسط قرار دارد نوع اضافی است. خود کمّ اصلی هم جنس عالی است.

در اضافه هم به همین صورت است که اضافه، جنس عالی است و اضافه ی متخالفه الاطراف، نوع اضافی می شود سپس اضافه تحتیت به سماء اضافه ی دیگر می شود و اضافه تحتیت به سقف، نوعیت حقیقی می شود.

در تمام این امثله توجه کردید که از بالا می توان به پایین آمد و اگر جنس عالی رها شود بعد از آن، نوع اضافی شروع می شود که از اعم به اخص می رود تا به نوع حقیقی برسد.

ص: ۱۶

صفحه ۱۶۶ سطر اول قوله « ففی الجواهر »

مطلبی که بیان می شود این است که این تنزل حکایت از واقع می کند و فقط اعتبار نیست یعنی نوع بالا تنزل می کند و در نوع های پایین می آید لازم نیست که ما آن را تنزل دهیم. به عبارت دیگر در خارج، جسم تنزل در جسم نامی می کند و موجود می شود و جسم نامی تنزل می کند و در حیوان موجود می شود. حیوان تنزل می کند و در انسان موجود می شود و در انسان، همه ی انواع قبلی وجود دارد همانطور که جنس وجود دارد. پس در انسان که نوع حقیقی است تماما نواع قبلی تنزل کردند و موجود شدند نه اینکه در ذهنِ ما ترتیبی حاصل شد و تنزلی درست شد.

مرحوم سبزواری به اینصورت می فرماید: همه ی انواع اضافی در انسان، فانی می شوند. مراد از فانی شدن، از بین رفتن نیست بلکه مراد این است که در باطن قرار می گیرند مثل اینکه عرفا می گویند انسان به درجه ای می رسد که در خداوند ــ تبارك ــ فانی می شود. یعنی خودش را نمی بیند و به خودش توجه نمی کند. لفظ « فناء » در همه جا به معنای نابودی نیست در ما نحن فیه هم که گفته می شود « در انسان، تمام انواع قبلی و جنس عالی فانی می شوند » یعنی همه آنها در انسان، موجود می شوند و مندمج هستند به طوری که او فقط یکی از اینها را نشان می دهد و آن، انسانیت است و بقیه در پَسِ پرده ی انسانیت قرار می گیرند و به تعبیر مصنف، فانی می شوند.

ص: ۱۷

نکته: همین حالت در تصاعد هم هست یعنی تصاعد، در خارج هست. زیرا همه افراد در جنس عالی مندمج و مندرجند قبلا بیان شده که تمام کلی ها در خارج موجودند اما نه به نعت کلیت بلکه بشرط شیء هستند لذا جوهر در خارج وجود دارد اما به نعت کلیت وجود ندارد یعنی چیزی به نام جوهر در خارج وجود ندارد که نه جسم باشد و نه جسم نامی باشد و نه حیوان و نه انسان باشد.

اگر زید را ملاحظه کنید هم زید است هم انسان است و هم حیوان است و جوهر است. همه اینها در زید جمع است یعنی در خارج، در زید همه اجناس تصاعد کردند. یعنی اول این شیء، شخص برای زید است و بعداً به خاطر اینکه شخصِ زید است انسان هم می باشد و چون انسان است حیوان هم هست و چون حیوان است جسم نامی هم هست و چون جسم نامی است جسم هم هست و چون جسم است جوهر هم هست. به همین صورت باید بیان کرد نباید در وسط قطع کرد یعنی نباید گفت که زید چون حیوان است جوهر هست. اگر اینگونه گفته شد جسم نامی و جسم در تقدیر گرفته شده است. اگر خداوند _ تبارك _ این وسط را بردارد شاید جوهریت صدق نکند.

توضیح عبارت

نفی الجواهر تنتهی الی النوعِ الحقیقی کآدمٍ فیه فَنَتِ الانواع کلها

مرحوم سبزواری فرمود تمام مثالهایی که بیان شد، می توانند مثال برای تنازل انواع باشد. یکی از مثالها جواهر بود الان همان مثال جواهر را مطرح می کند.

ص: ۱۸

ترجمه: همه انواع در نوع حقیقی منتهی می شوند و جمع می گردند « انواع از جسم مطلق شروع شد زیرا جوهر، نوع نیست. همه اینها در نوع حقیقی جمع می شوند » مثل آدم و انسانی که در آن، همه انواع فانی شدند « یعنی همه انواع قبلی که حیوان و جسم نامی و جسم مطلق است فانی شدند ».

فانه النوع الاخیر فیه کلّ الانواع

پس آدم « و انسان » نوع اخیر است که همه انواع در این نوع اخیر جمع شدند « یعنی همه ی انواعِ مناسبِ خودش نه همه انواعی که در جهان هست » .

نکته: در این مباحث که مطرح شد بعضی از اموری که جنس بودند نوع هم نامیده شدند مثلا جسم مطلق، هم جنس بود هم نوع اضافی شد. حیوان و جسم نامی هم همینگونه هستند. آیا به همان حیثی که حیوان، جنس است نوع هم می شود یا تفاوتی بین جنس بودنِ حیوان و نوع بودنِ حیوان است؟ به عبارت دیگر اگر جنس برای انسان باشد به معنای این است که جزء الحقیقه است و اگر نوع باشد به معنای این است که تمام الحقیقه است. این مطلب چگونه صحیح است؟ بیان این مطلب قبلا شده زیرا حیوان به دو صورت لحاظ می شود چون یکبار به صورت مبهم لحاظ می شود در اینصورت جنس می شود و یکبار به صورت معین لحاظ می شود یعنی گفته می شود حیوان عبارت از « جسم نام متحرک بالاراده حساس » است. پس حیوان به دو صورت لحاظ می شود که طبق یک صورت، جنس است و طبق یک صورت، ماده است. وقتی ماده قرار داده شود در واقع نوع لحاظ می شود. حیوانی که این ۴ خصوصیتِ « جسم نام متحرک بالاراده حساس » را دارد معین می شود و وقتی معین شود نوع می باشد و به عبارت دیگر ماده می شود. اما اگر مبهم قرار داده شود به طوری که بتواند بر فرس و انسان و بقر و .... صدق کند جنس می شود. پس اشکالی ندارد که یک شیء هم جنس باشد هم نوع اضافی باشد ولی با لحاظ، تفاوت کند.

فالانسان الکامل الحقیقی وحده جمعیّه حقّه، ظلُ الوحده الحقه الحقیقه لله تعالی

بیان شد که تمام انواع اضافی در انسان که نوع اخیر هستند جمع می باشند و به عبارت دیگر همه آنها در انسان یا آدم فانی هستند. آیا این اجتماعِ انواع متعدده، انسان را متعدد می کند یا انسان با اشتمال بر این متعددها هنوز واحد است؟

مرحوم سبزواری می فرماید انسان با اشتمال بر این متعددها هنوز واحد است و متعدد نمی باشد. اینطور نیست که در انسان چند امر متعدد به نام انسانیت و حیوانیت و جسم نامی و جسم مطلق و جوهریت باشد بلکه همه اینها در انسانیتِ انسان جمع است زیرا فصل اخیر مشتمل بر همه اینها هست. نوع اخیر هم مشتمل بر همه اینها هست اما به نحو فناء هستند که وحدت را بهم نمی زند.

فلاسفه معتقدند که انسان دارای نفس نباتی است لذا کارهای نباتی انجام می دهد. نفس نباتی سه کارِ تغذیه و تنمیه و تولید مثل را انجام می دهد. احساس و حرکت بالاراده، کارِ نفس حیوانی است و تعقل، کار نفس انسانی است. انسان همه این کارها را انجام می دهد پس دارای سه نفس است. اما این، دلیل نمی شود که انسان، سه موجود باشد بلکه یک موجود است و این سه نفس، در واقع یک نفس می شود. به تعبیر مشائی نفس نباتی، جنس است و نفس حیوانی، تعیّنِ این جنس است. سپس نفس حیوانی، جنس می شود و نفس انسانی تعیّن این جنس است. این سه، متعیَّن و متعیِّن هستند. در آخر یک نفس انسانی معیَّن که مشتمل بر آن دو هست باقی می ماند. اما بنابر نظر مرحوم صدرا گفته می شود که یک نفس دارای مراتب است. مرتبه ی نباتی در پایین است. هیچ کس با این متعددها، انسان را متعدد ندانسته و به خاطر این تعدد، انسان را متعدد نکرده است. همه گفتند انسان، یک موجود است و یک نفس دارد. اگر موجودی دارای دو نفس باشد متعدد می شود. در ردّ تناسخ گفته می شود که به بدن مولود، نفس افاضه می شود اگر نفسی از بدن میت مفارقت کند و بدن مولود تعلق بگیرد این مولود، دارای دو نفس می شود و دو آدم می شود یعنی یک انسان، دو انسان می شود. در ما نحن فیه هم اینگونه گفته می شود که انسان دارای سه نفس است ولی سه انسان نشده است چون این نفوس طوری قرار می گیرند که همه آنها فانی در نفس انسانی می شوند « و به تعبیر مرحوم صدرا، مراتب نفس انسانی می شوند و به تعبیر مشاء، ابزار یا تعیّن جنس می شوند پس طبق همه اقوال، واحد است نه متعدد ».

در اینجا سوال می شود که چه وحدتی با تعدد بهم نمی خورد؟ جواب این است که دو وحدت است که با تعدد بهم نمی خورد یکی وحدت غیر حقیقی است که وصفِ به حالِ موصوف نیست بلکه وصف به حال متعلّق موصوف است مثلاـ گفته می شود زید و عمرو واحدند اما در انسانیت که نوع آنها می باشد واحدند نه اینکه خودشان واحد باشند. پس وصفِ وحدت برای زید و عمرو نیست بلکه برای نوع آنها هست یعنی این صفت، صفت به حال متعلّق است نه به حال خود موصوف، این نوع وحدت را وحدت مجازی می گویند. این وحدت با کثرت جمع می شود لذا به زید و عمرو که دو نفر هستند اما واحد بالنوع گفته می شود « نه واحد نوعی، زیرا واحد نوعی، خود انسان است. چون انسان، واحدی است که نوع می باشد. اما واحد بالنوع یعنی دو فرد هستند که به توسط نوع، واحد شدند ».

یک جای دیگر است که وحدت با کثرت جمع می شود و آن وحدت، وحدت حقیقی است. آن وحدت عبارت از وحدت جامعه و وحدت جمعی است یعنی وحدتی که بتواند کثرات را در خودش جمع کند و به تعبیر مرحوم سبزواری، بتواند کثرات را در خودش فانی کند یعنی حدود و مرزها را بشکند. در همین مثالی که بیان شد نفس نباتی، حد نباتی دارد که نمی تواند از آن حد جلوتر برود یعنی نبات هیچ وقت حیوان نمی شود بلکه همیشه نبات است و هر چقدر که کامل شد در نباتیتش کامل می شود و هیچ وقت تبدیل به حیوان نمی شود چون محدوده اش بسته است. حیوان هم مثل نبات است. اما نباتیتی که در حیوان است محدوده اش بسته نیست بلکه محدوده ی آن باز است تا به سمت احساس و حرکت بالاراده برود یعنی نفس نباتی می تواند ترقی کند و حیوانی شود. اما در انسان اگر ملاحظه کنید نفسِ حیوانیش محدود نیست بلکه به او اجازه داده می شود که ترقی کند و به مرحله ی انسانیت برسد.

فرق بین نفس نباتیِ نبات و نفس نباتیِ انسان این است که نفس نباتی نبات، بشرط لا است یعنی حق ندارد از نباتیت جلو برود اما نفس نباتی انسان، لا بشرط است یعنی می تواند چیزهای دیگر را بگیرد. همینطور نفس حیوانی حیوان، بشرط لا است ولی نفس حیوانی انسان، لا بشرط است لذا انسان می تواند ترقی کند. حیوان هم از نباتیت می تواند ترقی کند. اینها به خاطر این است که پایینی ها در بالایی ها فانی می شوند و بالایی، وحدت جمعی دارد یعنی همه را در خودش جمع کرده و در عین حال وحدتش را از دست نداده است. انسان، دارای وحدت جمعی است و وحدت جمعی، وحدت حقیقی است یعنی وصف خود انسان است و مانند وحدت بالنوع نیست.

ما برای انسان، وحدت حقیقی قائل هستیم نه وحدت مجازی به خاطر اینکه وحدت انسان، وحدت جمعی است. خداوند _ تبارک _ هم وحدت جمعی دارد یعنی تمام آنچه که در غیر خداوند _ تبارک _ می تواند کثیر باشد در خداوند _ تبارک _ واحد است. در انسان، عالِم بودنش غیر از ذات انسان است و قادر بودنش غیر از ذات انسان است به عبارت دیگر خیلی از اوصاف و کیف های نفسانیِ انسان غیر از ذاتش است اما وقتی در خداوند _ تبارک _ ملاحظه شود عین ذاتش است. خداوند _ تبارک _ که این همه کثرات دارد باز هم واحد است و بساطتش بهم نمی خورد چون وحدتش وحدت جمعی است. به وحدت جمعی، وحدت جمعی حقّه گفته می شود. انسان، وحدت جمعی حقّه دارد خداوند _ تبارک _ هم وحدت جمعی حقّه دارد. اما وحدت خداوند _ تبارک _، وحدت حقه ی حقیقیه است ولی وحدت انسان، وحدت حقه ی ظلّیّه است. لفظ « حقیقیه » که در خداوند _ تبارک _ بکار می رود در مقابل « مجازیه » نیست چون « حقیقیه » که در مقابل « مجازیه » باشد در انسان هم موجود است بلکه لفظ « حقیقیه » در مقابل « ظلیه » است. چنین وحدت حقیقیه ای در انسان وجود ندارد.

ص: ۲۲

توضیح: ابتدا دو لفظ « حقیقت » و « ظلّ » را در « وجود » توضیح می دهیم تا در « وحدت » هم معلوم شود. وجود خداوند ـ تبارک ـ وجود حقیقی است ولی وجود انسان، وجود ظلی است. خداوند ـ تبارک ـ حقیقتاً وجود دارد اما در مورد انسان گفته می شود که تعیّن انسان، نور وجود را گرفته و چون خود تعیّن، وجود نیست سایه درست کرده است مثل اینکه نور خورشید به دیوار بتابد. پشت دیوار، سایه است چون خود دیوار از سنخ نور نیست لذا مانع نور می شود وقتی مانع نور شد نوری که به این مانع برخورد می کند پشت این مانع، سایه درست می کند. آن روشنی که در پشت دیوار هست روشنی ظلّ است نه روشنی نور. اما روشنی این طرف دیوار، روشنی نور است. تعیّن انسان که همان ماهیت انسان است از سنخ وجود نیست بلکه مانع وجود است. وجود مثل نور است که به تعیّن می خورد و این تعین به وسیله وجود روشن می شود ولی خودش تولید سایه می کند یعنی ماهیتِ موجوده ی زید به وجود ظلّی موجود است و وجود حقیقی، وجود منبسط است که هنوز به تعیّن زید برخورد نکرده وقتی به تعین زید برخورد کند وجود ظلّی می شود. وجود خداوند ـ تبارک ـ وجود نوری است نه ظلّی. لذا گفته می شود که انسان، وجود مجازی دارد که حکایت از وجود حقیقی می کند و این حکایت کردن هم حقیقت است و این ظل بودن زید برای آن وجود، حقیقت است ولی وجود داشتن زید، مجاز است همانطور که اگر گفته شود پشت دیوار نور هست مجاز می باشد.

ص: ۲۳

همین بیـان در « وحـدت » هم می آیـد به اینصورت که وحـدت خداونـد ــ تبارک ــ وحـدت حقه ی حقیقیه است و وحـدت انسان، وحـدت حقه ی ظلیه است. « حقّه » به معنای « جمعی » است که به معنای حقیقت می باشـد نه مجاز. خداوند ــ تبارک ــ حقیقتِ در مقابل مجاز و حقیقتِ در مقابل ظل هر دو هست پس خداونـد ــ تبارک ــ دارای وحـدت حقه ی حقیقیه است. خداونـد ــ تبارک ــ چون دارای وحـدت جمعی است که با کثرت « یعنی کثرات فانی شـده » می سازد لـذا حقه است و چون ظلّیه نیست لـذا حقیقیه است امـا انسـان دارای وحـدت حقه ی ظلیّه است چون دارای وحـدت جمعیه ای است که ظلٍّ وحـدت حقیقیه ی خداوند ــ تبارک ــ است.

با این توضـیحاتی که داده شـد عبارت مرحوم سبزاوری روشن می شود که فرمود انواع قبل از انسان در انسان فانی می شوند و انسان مشـتمل بر این متکثرات می شود بدون اینکه وحدتش به بخورد زیرا وحدت انسان، وحدت جمعی حقّه است و با کثرت به نمی خورد ولی وحدت حقّه ای است که ظلِ وحدت حقه و حقیقیه ی خداوند ــ تبارک ــ است.

ترجمه: انسـان کامـلِ « که تمـام اوصاف انسانیت در آن جمع باشـد » حقیقی « چون به عالَم هم انسان گفته می شود و مراد در اینجـا از انسـان، انسان است نه عالَم لـذا لفظ حقیقی آمـده است. زیرا به عالم، انسان کبیر گفته می شود همانطور که به انسان، عالم صـغیر گفته می شود » برای او وحـدت جمعیه ی حقه « با بیاناتی که شد معلوم گردید که لفظ ــ حقّه ــ با لفظ ــ جمعیه ــ خلی فرق نـدارد » است که ظـلّ آن وحـدت حقه ی حقیقیه ای است که برای خداونـد ــ تبـارک ــ ثابت است. یعنی انسان دارای وحـدت حقه ی ظلیه است در حالی که خداونـد ــ تبارک ــ دارای وحدت حقه ی حقیقیه است. هم خداوند ــ تبارک ــ مشـتمل بر کثرات است بدون اینکه کثرتش آسیبی به وحدتش برساند هم انسان مشتمل بر کثرات است بدون اینکه کثرتش آسیبی به وحدتش برساند ».

ص: ۲۴

و فیک انطوی العالم الاکبر

مرحوم سبزواری به عنوان شاهد این عبارت را می آورد و می گوید در تو که انسان هستی تمام عالم اکبر منطوی شده اما نه به این صورت که به نعت استقلال موجود باشد تا شخص را متکثر کند بلکه منطوی شده و در هم پیچیده شده که در عین کثرت، همراه با وحدت است.

وقتی یک طومار در هم پیچیده شود یک چیز است ولی وقتی آن را باز کنید چندین خط وجود دارد لذا اگر خط های مستقل در یکدیگر پیچیده شوند یکی می شوند. پس عالَم در ما منطوی و پیچیده شده و واحد گردیده است نه اینکه به نعت استقلال در ما موجود باشد. اگر به نعت استقلال موجود بودند در ما کثرت درست می شد.

« فیک »: این لفظ خطاب به همه انسان ها است یعنی در همه ی انسانها عالمِ اکبر منطوی شده است ولی فرق بین ما و انسانِ کامل این است که ما تمام عالم را بالقوه داریم و باید تلاش کنیم تا آن را به فعلیت برسانیم. هر مقدار که تلاش کند به فعلیت رسیده می شود و اگر تلاش نشود بالقوه باقی می ماند اما انسان کامل که ولیّ و نبی است همه را به فعلیت رسانده است.

مرحوم سبزواری می فرماید در آدم همه انواع، منطوی شدند. بیانی که بنده « استاد » عرض کردم این بود که جسم نامی و جسم مطلق و حیوان در انسان هستند یعنی حیوانی که مربوط به انسان است در انسان موجود است و جسم نامی که مربوط به انسان است در انسان موجود است و جسم مطلق که مربوط به انسان است در انسان موجود است و جوهری که مربوط به انسان است در انسان موجود است. این مطلب، خیلی مهم نیست چون جوهرِ مربوط به انسان، خود انسان است و حیوانِ مربوط به انسان یعنی حصه ای از حیوان که خود انسان است. این حیوان فرقی با انسان نکرده است. لذا باید اینگونه گفته شود که تمام عالم اکبر در انسان است نه اینکه فقط جوهریتِ خاصِ انسان در انسان موجودات بلکه جوهریتِ عقل هم که بالاتر از انسان هست در انسان موجود است. جوهریت فرس و امثال ذلک هم در انسان است. به عبارت دیگر تمام کمالاتِ موجودات، در انسان است ولی بالقوه می باشد. توجه کنید اینکه گفته می شود « جوهریت فرس در انسان است » به این معنا نیست که انسان، فرس می شود بلکه کمالِ وجودِ فرس را پیدا می کند « نه اینکه ماهیت فرس را پیدا کند » یعنی سعه ی وجود انسان بیش از سعه ی وجود فرس است به عبارت دیگر تمام کمالاتی که فرس دارد انسان هم دارد اضافه بر آن هم دارد پس همه ی عالم، وجوداً در ما منطوی است نه ماهیتاً. اگر بخواهد ماهیتاً در انسان موجود شوند مستقل می شوند و کثرت و تعدد درست می کنند.

ص: ۲۵

پس وجود آنها در انسان منطوی است ولی وجودِ بالفعلِ آنها در انسانِ کامل است و وجود بالقوه ی آنها در بقیه انسانها است. اگر انسان، وجود فرس را در خودش بالفعل کند، شاید بتوان زبان فرس را بفهمد و هکذا زبان حیوانات دیگر را بفهمد. یا مثلا انسان می تواند مَلَک یا عقل شود نه اینکه ماهیت عقل را پیدا کند بلکه وجود انسان، وجود عقلی می شود « و در مرتبه ی عقل قرار می گیرد » و اشراف بر ماده پیدا می کند « همانطور که عقول، اشراف بر ماده دارند » و عالِم به عالَم ماده می شوند یعنی بدون اینکه شیئی را با چشم دیده باشد با عقل می بیند مثل ائمه علیهم السلام که خیلی از حیوانات را ندیده بودند ولی آنها تصویر می کردند چون با عقلشان دیده بودند نه با چشم. چشم ائمه علیهم السلام مانند چشم بقیه انسانها است همانطور که دیوار، حائلِ چشم انسان ها است حائل چشم ائمه علیهم السلام هم هست اما عقل آنها چون متصل به عقل فعال است و اشراف وجودی بر کل موجودات دارد لذا می توانند همه موجودات را ببینند.

و من هنا آدم النوعی بنوع الانواع دُعی

« من هنا »: از اینجا که همه ی انواع در انسان جمع است انسان را نوع الانواع گفتند « چون همه انواع را دارد ».

ترجمه: آدمِ نوعی « یعنی انسان » به نوع الانواع خوانده شده « و اسم نوع الانواع بر او گذاشته شده است ».

ص: ۲۶

و فصله الاخیر الحقیقی و هو العقل بالفعل المتحد بالعقل الفعال فصل الفصول قد تَعِی تسمع

فصل انسان هم فصل الفصول نامیده شده که توضیح آن در جلسه بعد بیان می شود.

نکته: مراد از فصل در اینجا فصل حقیقی است نه فصل منطقی. چون فصل منطقی، ناطق است و فصل حقیقی، نفسِ ما می باشد و الان بحث منطقی نیست.

ادامه بیان ترتب در انواع/ ترتب کلیات/ ۲ _ تعریف فصل/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ ادامه بیان ترتب در انواع/ ترتب کلیات/ ۲ _ تعریف فصل/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

و فصله الاخیر الحقیقی و هو العقل بالفعل المتحد بالعقل الفعال فصل الفصول قد تعی تسمع (۱) [۱]

بحث در ترتیب کلیات بود. ابتدا بحث از ترتیب اجناس ذکر شد سپس به بحث در ترتیب انواع پرداخته شد و گفته شد انواع از بالا به پایین مترتب هستند. نتیجه گرفته شد که همه ی انواع قبلی در نوع اخیر جمع هستند. لذا نوع اخیر را نوع الانواع می گویند یعنی نوعی که همه انواع را واجد است. سپس این مطلب را اضافه می کنند که فصلی که برای آن نوع وجود دارد آن فصل، فصل اخیر است همانطور که به نوع، نوع الانواع گفته می شئد به آن فصل هم فصل الفصول گفته می شود یعنی تمام فصول قبلی در این فصل اخیر جمع هستند. پس این فصل اخیر واجد همه ی فصول « یعنی فصل الفصول » می شود. برای نوع الانواع مثال به « انسان » زده شد برای فصل الفصول هم مثال به « انسان » می زند. توجه کنید که فصل الفصول اختصاص به فصل انسان ندارد بلکه هر فصل اخیری، فصل الفصول می شود همانطور که هر نوع اخیری، نوع الانواع است. چون در نوع الانواع مثال به « انسان » زده بودند در فصل الفصول هم مثال به « انسان » می زند.

ص: ۲۷

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۶۶، س۴، نشر ناب.

فصل حقیقی انسان عبارت از نفس اوست اینکه « ناطق » به عنوان فصل انسان به حساب آمده فصل منطقی است. فصل منطقی به فصلی گفته می شود که بتواند حمل شود. اما نفس خارجی را نمی توان حمل کرد چون حمل، در خارج اتفاق نمی افتد بلکه برای ذهن است. زیرا فصل منطق چیزی است که بر نوع حمل می شود ولی نفس نمی تواند بر نوع حمل شود لذا منطقیین ناطق را به عنوان فصل انتخاب کردند و گفتند فصل انسان است. پس به ناطق، فصل منطقی گفته می شود ولی به نفس انسان، فصل حقیقی گفته می شود. یعنی آنچه که حقیقتاً انسان را از سایر موجودات جدا می کند نفسش است.

در اینجا سوال این است که کدام نفس مراد است؟ انسان وقتی انسان است که فصل حقیقی داشته باشد. اما فصل حقیقی چیست؟ حکمت متعالیه معتقد است که خیلی از افراد، حیوان هستند نه انسان، زیرا واجد فصل انسانی نیستند پس باید در زمره

حیوانات باشند ولی بالقوه انسان هستند یعنی فرقی که این انسان با بقیه حیوانات دارد این است که حیوانات، بالفعل حیوانند اما انسان، بالفعل حیوان است و بالقوه انسان است. گروه کمی از افراد انسان، بالفعل انسان هستند.

برای عقل ۴ درجه قائل هستند نفس باید به بعضی از این درجات وارد شود تا انسان شود ولی در بعضی از درجات همچنان حیوان است. نفس انسانی که همان قوه ی عاقله اش می باشد دارای ۴ مرحله است:

ص: ۲۸

۱ ـ مرتبه هیولانی.

۲ ـ مرتبه ی بالملکه.

۳ ـ مرتبه ی بالفعل.

۴ ـ مرتبه ی مستفاد.

در مرتبه ی هیولانی، هیچ تعقلی صورت نگرفته است نه امور بدیهی تعقل شده و نه امور کسبی و نظری تعقل شده است. در چنین حالتی، انسان در مرتبه ی عقل هیولانی است یعنی عقل، بمنزله ی هیولایی است که می تواند صور را بپذیرد ولی نپذیرفته است.

اگر نفس، بدیهیات را قبول کرد از مرتبه ی هیولانی در می آورد و به مرتبه ی بالملکه می رسد عقل هیولانی در مرتبه بالقوه است اگر در بدیهیات، فعلیت پیدا کند عقل بالملکه می شود و اگر در نظریات فعلیت پیدا کند عقل بالفعل می شود. اگر آن نظریاتی را که فعلیت پیدا کرده در نزدش حاضر باشد عقل مستفاد می گویند. پس عقل بالفعل با عقل مستفاد فرقی ندارد هر دو واجد علوم عقلیه هستند ولی عقل مستفاد آن است که آنچه را دارد در نزدش حاضر است ولی عقل بالفعل همه را واجد است و وقتی می خواهد ادراک کند آن را حاضر می کند ولی اگر همه حاضر شوند عقل مستفاد می شود.

چه وقتی انسان صاحب علوم عقلیه ی بدیهیه می شود و چه وقتی انسان صاحب علوم عقلیه ی نظریه می شود؟ گفته می شود که مثل ابن سینا اینگونه می گویند: وقتی شخص کلیات را ادراک می کند چون این کلیات، صور عقلیه هستند صاحب صور عقلی می شود. اگر این کلیات، بدیهیه باشند صور عقلیه بدیهیه نصیب شخص می شود و اگر این کلیات، نظری باشند صور عقلیه نظریی نصیب شخص می شود. ابن سینا در جواب از اینکه چه وقت شخص صاحب صور عقلیه ی بدیهیه می شود؟ می گوید نمی دانیم ولی در مورد نظریات معلوم است که با دلیل بدست می آید اما بدیهیات به افراد القاء می شود بدون اینکه کسب صورت بگیرد پس بنابر نظر مشاء ابتدا عقل هیولانی است بعداً عقل بالملکه است. این دو مرحله در اختیار خود انسان نیست ولی از این مرحله به بعد در اختیار خود انسان است که علوم کلیه نظریه را کسب کند و عقل بالفعل شود.

ص: ۲۹

اما کسب نظریات چگونه واقع می شود؟ مشاء می گوید شخص باید متصل به عقل فعال شد تا صاحب عقل بالفعل شود. اما حکمت متعالیه می گوید اگر کسی متحد با عقل فعال شود صاحب عقل بالفعل می شود « اتحاد قویتر از اتصال است » البته ابن سینا بر اتحاد اشکالاتی کرده که حکمت متعالیه باید جواب دهد. اینکه اتصال و اتحاد چه فرقی دارند محل بحث نیست اما به صورت اشاره بیان می کنیم که اتصال یعنی شخص، علومی را در عقل فعال مشاهده کند همانطور که در آینه، عکسی مشاهده می شود. ولی اتحاد به این است که شخص از نظر وجودی، درجه ی نفسی اش عالی شود به طوری که در مرتبه ی عقل فعال قرار بگیرد » در اینصورت صور علمیه ی در عقل فعال به همان مقداری که شخص متصل شده افاضه می گردد.

عقل فعال، یک موجود عقلی است نه جسمانی، لذا دارای محسوسات و متخیلات نیست بلکه دارای معقولات است و چون معلمِ عقلی کل انسانها است باید تمام معقولات را داشته باشد تا بتواند به انسانها تعلیم کند یعنی افاضه کند و هر انسانی که قابلیتِ علم به چیزی را پیدا کرده است علم به آن چیز را، به آن انسان عطا می کند. « بنابر اتحاد هم همینگونه است ولی ابن سینا می گوید اگر متحد با عقل فعال شوی باید همه صور در اختیارت قرار بگیرد چون اتحاد غیر از اتصال است زیرا شخص با آن عقل فعال یکی می شود و هر چه عقل فعال دارد آن شخص هم واجد آن می شود در حالی که اینگونه نیست زیرا شخص یک صورت عقلیه را کسب می کند و از خیلی از صور عقلیه غافل یا جاهل است. اما مرحوم صدرا ثابت می کند که اتحاد وجود دارد در عین حال عالم به همه علوم نمی شود ».

ص: ۳۰

بیان کردند که عقل فعال دهمین عقل از عقول دهگانه است. مشاء معتقد است که ۱۰ عقل در جهان وجود دارد که ۹ تا مدبر افلاک است و یک عقل، مدبر عالم کون و فساد است که به آن یکی، عقل فعال گفته می شود. البته همه ی عقول دهگانه عقل فعال هستند ولی رایج شده که به آخری، عقل فعال گفته می شود که معلم عقلی انسانها هست.

خود فلاسفه عقل فعال را اینگونه تطبیق کردند و گفتند مراد از عقل فعال همان است که در لسان شریعت به آن جبرئیل علیه السلام گفته می شود. ایشان، هم علم را به عهده دارد هم عذاب بنی آدم را به عهده دارد. « البته مشاء نمی گوید عذاب به توسط ایشان است اما در لسان شریعت آمده که عذابها به توسط ایشان نازل می شود به همین جهت است که یهودیان از حضرت جبرئیل السلام بدشان می آید. یهودیان به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می گفتند چه کسی بر تو وحی می آورد، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند جبرئیل. یهودیان گفتند اگر میکائیل یا اسرافیل بر شما وحی می آورد ما ایمان می آوریم ».

در هر صورت شخصی که علوم عقلی را در اختیار انسان می گذارد به آن عقل فعال گفته می شود اینطور نیست که انسان، بی واسطه علوم را از خداوند _ تبارک _ بگیرد بلکه خداوند _ تبارک _ علوم را به موجوداتی افاضه می کند و انسان از آن موجودات علوم را می گیرد. به آن موجود عقل فعال گفته می شود، می خواهد حضرت جبرئیل علیه السلام باشد یا غیر او باشد.

ص: ۳۱

مرحوم سبزواری طرفدار حکمت متعالیه است و طرفدار حکمت مشائی نیست لذا تعبیر به « متحد » می کند نه « متصل » لذا می گوید وقتی نفس متصل به عقل فعال می شود به درجه ی عقل بالفعل می رسد در آن هنگام است که شخص را از حیوانات جدا می کند اما قبل از این مرحله، انسانِ بالقوه و حیوانِ بالفعل است می تواند با اتحاد پیدا کردن، انسانِ بالفعل شود پس امتیاز انسان به عقل بالفعل است که پیدا می کند. عقلِ بالفعل با اتحاد با عقل فعال درست می شود پس در صورتی می توان انسان را بالفعل جدای از حیوان فرض کرد که با عقل فعال متحد شود اگر متحد نباشد، امتیازِ انسان از حیوانات بالقوه است. مرحوم صدرا معتقد است که بسیاری از انسانها، به صورت حیوانِ بالفعل متولد می شوند و به صورت حیوان بالفعل می میرند. هیچ وقت رائحه ی انسانیت را حس نمی کنند تا چه رسد به اینکه انسان شود. اما اُوحَدّی از مردم انسان می شوند.

مرحوم صدرا می فرماید اگر شخص توانست مَلَکی را ببیند در اینصورت متصل به عقل بالفعل شده است چون مرحوم صدرا معتقد است تمام علوم عقلیه به صورت جوهر عقلی در عالِم عقل موجود است و جوهر عقلی به معنای ملائکه ی عقلی هستند « چون ملائکه به سه صورت عقلی و نفسی و حسی هستند » که همان صور علمیه اند. این صور علمیه، کیف نیستند بلکه جوهر عقلی اند که در عالم عقول موجودند و شخص اینها را از دور مشاهده می کند و عالِم می شود. اگر بتواند شخص اینها را ملاحظه کند و مَلَکی را ببیند در اینصورت به درجه عقل رسیده است. انبیاء و اوصیاء و بعض اولیاء می توانند ملك را ببینند لذا انسان هستند اما بقیه حیوان هستند حتی مشاء و بزرگان مشاء که توانستند صورت علمیه مفهومی بدست آوردند ولی با ملك تماس نداشتند را حیوان می داند. اما مشاء می گوید اگر شخص کلیات رادرک کند به درجه ی عقلی رسیده است ولو ملك را نبیند. مرحوم صدرا می گوید خیال هم می تواند کلیات را درک کند و مشاء با خیالشان کلیات را درک کردند نه با عقل خودشان. لذا مشاء در مرتبه ی حیوانی است.

ص: ۳۲

مرحوم سبزواری چون نظر مرحوم صدرا قبول دارد می فرماید فصل اخیر انسان، نفس ناطقه ی انسان است آن هم نفس ناطقه ای که به درجه ی عقل بالفعل رسیده باشد و با عقل فعال متحد شده باشد. اینچنین نفسی می تواند ممیّز انسان از حیوان باشد و الاـ نفس های معمولی که به این درجه نرسیدند تمیزِ بالفعل با حیوانات ندارند بلکه تمیز بالقوه دارند. پس انسان ممتاز از حیوان است به خاطر اینکه این قوه را دارد که می تواند عاقل شود. اگر عاقل شد امتیاز پیدا می کند. ظاهراً مرحوم سبزواری به همین مطلب اشاره می کند. زیرا فرمود فصل اخیر انسان که جامعِ همه چیز است نفس می باشد و الا نفس انسان معمولی جامع همه چیز نیست. انسان کامل، جامع همه چیز است پس تمام فصول در انسان کامل جمع است اما در انسان غیر کامل، همه چیز می تواند جمع باشد یعنی بالقوه می تواند داشته باشد ولی الان ندارد.

نکته: ظاهراً بحث در اینجا بحث منطقی است نه فلسفی. این مباحثی که مطرح شد مباحث فلسفی بود. در بحث منطقی راحت تر می توان گفت که فصل اخیر انسان، نفس انسان است و این شرائطی که مرحوم صدرا بیان کرده اعتبار نمی شود حتی شرائط مشاء هم شاید اعتبار نشود. بالاخره نفس انسان به صرف اینکه قوه داردکه این کارها را انجام دهد و به درجه ی بالفعل برسد و با عقل فعال متحد شود ممیّزِ انسان از حیوان است لذا همه ی انسانها این ممیّز دارند و نفس آنها فصل اخیر شان می شود.

ص: ۳۳

توضیح عبارت

و فصله الاخیر الحقیقی و هو الفعل بالفعل المتحد بالعقل الفعال فصل الفصول قد تعی تسمع

ضمیر « فصله » به « آدم » بر می گردد که مراد از آدم، حضرت آدم علیه السلام نیست بلکه مراد همه افراد انسان است لذا همه انسانها فصل اخیر را دارند. اگر مراد فقط حضرت آدم علیه السلام بود معلوم می شد که انسان کامل را مطرح می کند در حالی که مراد، آدم نوعی است.

ترجمه: فصل اخیر حقیقی « نه منطقی » که عقلی است که به درجه ی فعلیت رسیده باشد و « اما چه وقت متحد می شود؟ وقتی که به درجه ی متحد با عقل فعال شده است فصل الفصول شنیده می شود.

« قد تعی » در اصل « قد تعی » بود و به معنای « تسمع » است یعنی آن را فصل الفصول می شنوی. به عبارت دیگر هم به آن « فصل الاخیر » گفته می شود هم فصل الفصول گفته می شود.

مرحوم سبزواری لفظ « تعی » را تفسیر به « تسمع » کرده بدون اینکه لفظ « ای » را بیاورد و این کار، بسیار رایج است که لفظ « ای » را نمی آورد. در آینده هم مرحوم سبزواری این کار را می کند. بعضی تفسیرها مثل تفسیر مرحوم شبّر به صورت مزجی نوشته می شود اگر بخواهد فعلی بیاورد و قبل از آن لفظ « ای » بیاورد باید در یک صفحه حدود ۳۰ مرتبه این لفظ را بیاورد لذا نوعاً لفظ « ای » را حذف می کنند و بعد از آن قسمت از آیه، تفسیر آیه بدون لفظ « ای » آورده می شود.

نکته: در بین توضیحاتی که بنده « استاد » می دادم گاهی تعبیر به « نفس انسانی » و گاهی تعبیر به « قوه ی عاقله » یا « نفس ناطقه » کردم. قید « ناطقه » یا تطبیق نفس بر قوه ی عاقله نیاز به توضیح دارد. توضیحش این است که نفس « همانطور که بیان شد » دارای مراتب معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی است. مرتبه ی معدنی انسان، ممیّز انسان نیست. البته همانطور که قبلا بیان شد لا- بشرطیتِ این مرتبه، ممیّز است ولی خودش ممیز نیست. صورت معدنی را جمادات و نباتات و حیوانات دارند. همچنین انسان دارای نفس نباتی است. چون قوه ی غاذیه و نامیه و مولده است ولی نفس انسان، لا- بشرط است بر خلاف نباتات که نفسشان بشرط لا است. این لا بشرط و بشرط لا ممیز هست ولی در واقع می توان گفت نفس نباتی، ممیّز نیست چون نفس نباتی در نبات و حیوان است. نفس حیوانی هم ممیّز انسان نیست اگرچه نفس حیوانی با نفس حیوان فرق می کند « زیرا نفس حیوانی انسان، لا- بشرط است و نفس حیوان، بشرط لا است » ولی از نظر مرتبه، بخش حیوانی نفس انسان با نفس حیوان تقریبا یکی است. آن که ممیز است مرتبه ی عالی نفس انسانی است که همان قوه عاقله اش است و از آن تعبیر به نفس ناطقه می شود. گاهی هم تعبیر به قوه ی عاقله می شود. گاهی هم تعبیر به نفس انسان می شود.

ص: ۳۵

گاهی از اوقات که می خواهند ممیّز درست کنند تعبیر به « نفس» نمی کنند بلکه تعبیر به « نفس انسانی » یا « نفس ناطقه » و یا حتی تعبیر به « قوه عاقله » می شود. در اینجا مراد از فصل اخیر حقیقی که نفس انسان است همان قوه ی ناطقه و عاقله است که با عقل فعال متحد می شود اما نفس نباتی و حیوانی با عقل فعال متحد نمی شوند.

پس نفس انسانی، ممیّز است یعنی اوّلا ـ مراتب پایین را لا ـ بشرط دارد و ثانیا مراتب پایین را دارد. چون نفس انسانی مرتبه ی عالی را دارد و ما دون، لا بشرط هستند لذا قید لا بشرط آورده می شود و شرط اول حذف می شود و گفته می شود نفس به شرط اینکه قوه عاقله داشته باشد ممیّز است.

صفحه ۱۷۰ سطر ۱ قوله « الفصل »

مراد از « الفصل »، عنوان برای بحث نیست بلکه مراد فصل منطقی است. در این بخش سه بحث مطرح می شود:

۱ ـ فصل منطقی.

۲ ـ عرض خاص.

۳ ـ عرض عام. یعنی در واقع دو بحث هست که یکی درباره فصل و یکی درباره عرض است بعداً عرض تقسیم به عام و خاص می شود مرحوم سبزواری ابتداً فصل را تعریف می کند بعداً آن را تقسیم می کند سپس همان تقسیم را برای عرض می آورد ولی یک کلمه را بر می دارد و کلمه ی دیگر قرار می دهد.

تعریف فصـل: کلّی که در جواب از سوال « ایّ شـیء فی جوهره » واقع شود. مـا به یک چیزی مثل درخت برخورد می کنیم و سوال می شود « ای شـیء فی جوهره » ضـمیر « جوهره » به درخت بر می گردد. در جواب از این سوال یـک کلّی می آیـد که فصل منطقی می گویند.

« ای شـیء فی جوهره »: کلمه « فی » نشان می دهد که سوال درباره ی کلِّ این شیء نیست بلکه از بخشی از آن چیز سوال می شود. به عبارت دیگر لفظ « فی » نشان می دهد که در جوهر این شیء، چیزی وجود دارد که از آن چیز سوال می شود. اگر از همه ی آن شـیء سوال شود در جواب، نوع می آید. « جوهر » در اینجا به معنای « ذات » است یعنی « ای شـیء فی ذاته » یعنی اگر ذات این شـیء، تحلیل شود چه چیزی در این ذات دیـده می شود که آن را از بقیه ممتاز کرده است؟ به آن چیز فصل می گویند.

اگر شخصـی به انسان نگاه کند و بگوید « ای شیء فی جوهره » در جوابش « حیوان » گفته نمی شود چون این شخص از شیئ سـوال می کنـد که فقـط در این موجـود، وجـود دارد. اگر تعـبیر به « حیوان » شود هم در جوهر این شـیء موجود است هم در جوهر و ذات اشیاء دیگر هم وجود دارد. پس باید « ناطق » در جواب قرار بگیرد.

ص: ۳۷

اما اگر اینگونه سوال شود « ای شیء فی عرضه » در اینجا فصل در جواب نمی آید بلکه عارض در جواب می آید.

بیان شد که « جوهر » به معنای « ذات » است « اما یکبار جوهر در مقابل عرض است یعنی وجودش در خارج منوط به چیزی نیست مثل دیوار. ولی وجود رنگ متوقف بر دیوار است فخر رازی در مباحث مشرقیه می گوید جوهر ۵ معنا دارد ». علت اینکه جوهر به معنای ذات گرفته شد این است که فصل اختصاص به جوهرِ اصطلاحی ندارد بلکه عرض هم دارای فصل است ولی فصل عرض، فصل اصطلاحی نیست.

توضیح: موجودات به دو قسم تقسیم می شوند:

۱ _ مجرد.

۲ _ مادی.

مادی هم به دو قسم تقسیم می شود:

الف: جوهر.

ب: عرض.

جوهر هم به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می شود.

جوهرِ مجرد یا موجود مجرد دارای جنس و فصل نیست بلکه ما به الاشتراک و ما به الامتیاز دارد. از ما به الاشتراکش « با نفس » جنس گرفته می شود و از ما به الامتیازش فصل گرفته می شود یعنی جنس و فصل برای آن ساخته می شود. پس عقول، جنس و فصل ندارند و نوعشان منحصر در فرد است.

عرض هم مانند عقول است که در خارج، ماده و صورت ندارد بنابراین در ذهن، جنس و فصل حقیقی ندارند چون جنس و فصل از ماده و صورت گرفته می شود فقط جوهر مادی است که در خارج، ماده و صورت دارد و در ذهن هم جنس و فصل دارد اما در عین حال مرحوم سبزواری برای عرض، قائل به فصل شد به همین بیانی که گفته شد. درباره فصلِ عرض اگر سوال شود با همین سوالِ « ای شیء فی جوهره » سوال می شود پس لفظ « جوهر » در این سوال، نمی تواند به معنای اصطلاحی باشد. اگر به معنای اصطلاحی باشد درباره ی عرض بکار نمی رود لذا باید به معنای ذات باشد یعنی ذاتیاتِ عرض چیست؟ پس چه درباره ی جوهر سوال شود چه درباره ی عرض سوال شود اگر سوال از فصل باشد عبارتِ « ای شیء فی جوهره » می آید خلاصه اینکه فصل، یک امر ذاتی است نه عارضی لذا وقتی سوال می شود از ذاتی و جوهر سوال می شود.

ص: ۳۸

توضیح عبارت

الفصل و العرض الخاص و العام

مراد از الفصل، فصل منطقی است.

و ما کلی یقال و یحمل فی جواب ای شیء فی جوهر الشیء هو الفصل

« ما » کنایه از کلی است لذا مرحوم سبزواری آن را تفسیر به « کلی » می کند بدون اینکه لفظ « ای » بیاورد.

مرحوم سبزواری لفظ « یحمل » را عطف بر « یقال » می گیرد تا بفهماند که « یقال » به معنای « یحمل » است. ممکن است عطف تفسیری نباشد بلکه به این صورت معنا شود « هم گفته می شود و هم حمل می شود ».

« یحمل »: نحوه حمل کردن به این صورت است که وقتی شخص سوال می کند « ای شیء فی جوهره » در جواب، « ناطق » می آید ولی « ناطق » به معنای « هو ناطق » یا « الشیء الذی فی جوهره هو الناطق » است. یعنی در این جواب، حمل صورت می گیرد ولی موضوع ذکر نشده. پس هم « یحمل » صحیح است هم « یقال » صحیح است.

ترجمه: کلّی که در جواب « ای شیء فی جوهر الشیء » گفته می شود فصل است.

نکته: مرحوم سبزواری تعبیر به « جوهر الشیء » کرد ولی بنده « استاد » تعبیر به « جوهره » کردم. لفظ « الشیء » که بعد از « جوهر » آمده غیر از « شی » است که قبل از « جوهر » آمده است زیرا آن « شیء » که بعد از « جوهر » آمده نوع است ولی « شیء » که قبل از « جوهر » آمده کنایه از فصل است. معنای عبارت اینگونه می شود: چه فصلی در ذات این نوع است؟

ص: ۳۹

یا بُنیّ

این لفظ برای تکمیل شعر آورده شد و « بنیّ » تصغیر « ابن » است و تصغیر همیشه برای تحقیر نیست گاهی برای ترحّم و اظهار لطف است در اینجا اینگونه است که مرحوم سبزواری می خواهد با خوانندگان اظهار ملاطفت کند لذا گاهی مردی به پسر خودش که بزرگ شده می گوید « یا بنیّ ».

بیان اقسام فصل / باب ایساغوجی / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام فصل / باب ایساغوجی / منطق / شرح منظومه.

فی شرکاء القریب ای التمییز المستفاد من ای اذا کان بالفصل من شرکاء الماهیه فی الجنس القریب (۱) [۱]

نکته مربوط به فصل قبل: بیان شد انواعی که متنازل هستند همگی در نوع اخیر جمع می شوند یعنی همه کلیات قبل از نوع اخیر در نوع اخیر جمع هستند مثل انسان که نوع اخیر است کلیِ قبل از خودش که حیوان است را دارد جسم نامی و جسم مطلق را هم دارد. جمع شدن اینها به این صورت نیست که مستقل باشند و جمع باشند تا تکثر درست کنند بلکه فانی هستند یعنی همگی به وجودِ واحدِ جمعی در این انسان هستند نه اینکه به وجودهای متعدد در انسان باشند تا یک انسان، متکثر شود. سوال شده بود که آیا همین مطلب در اجناس هم هست؟ یعنی اجناس هم در جنس اخیر جمع هستند؟

در اینجا دو مطلب توضیح داده می شود:

۱ ــ اجناس بالایی در جنس پایینی جمع باشند.

ص: ۴۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص ۱۷۰، س۲، نشر ناب.

۲ ــ اجناس پایینی در جنس بالایی جمع باشند.

در نوع گفته می شد که بالایی ها در پایینی جمع هستند شاید به نظر بعضی اینگونه برسد که در جنس بر عکس باشد یعنی پایینی ها در بالایی ها جمع است چون در نوع از بالا به پایین می آمدیم ولی در جنس از پایین به بالا می رویم.

ابتدا این حالت را بررسی می کنیم که بالایی ها در پایینی جمع بشوند. این حالت صحیح است زیرا آنچه که از جنس، پایین تر است نوع می باشد مثلاـ در انسان، همه بالـایی هـا « چه جنس، چه فصل، چه نوع » جمع هستند در حیوان هم آنچه که ما قبلش هست جمع می باشد.

پس آنچه در نوع گفته شد در جنس هم گفته می شود یعنی اگر گفته شود اجناس در نوع اخیر جمع هستند صحیح می باشد.

اما یکبار اینگونه سوال می شود که آیا جنس بعدی در اجناس بالاتر جمع می شود یا نه؟ مثلا آیا حیوانیت در جوهریت هست یا نه؟ اگر اینگونه سوال شود جواب داده می شود که حیوانیت در جوهریت هست ولی به نحو اندراج هست نه به نحو شمول. یعنی اینطور نیست جوهر حتما حیوان باشد بلکه حیوان در جوهر مندرج است به اینصورت که یکی از افرادش است به طوری که جوهر می تواند بر آن تطبیق کند.

پس چه از بالا ملاحظه شود چه از پایین ملاحظه شود فرقی ندارد. در هر صورت، اجتماعِ بالایی در پایینی و اندراجِ پایینی در بالایی مورد قبول است.

بحث امروز: بحث در فصل بود و گفته شد فصل، کلّی است که در جواب « ایّ شیء فی جوهر الشیء »گفته می شود یعنی در جوهر این شیء چه چیزی هست که می تواند آن را از بقیه جدا کند؟ چون فصل از ذاتیات است سوال هم مربوط به ذات شیء است.

این سوال، سوال از فصل است چون با لفظ « ای » سوال از ممیّز می شود و با قید « جوهر » سوال از ممیّز ذاتی می شود. اگر اینگونه سوال کند « ای شیء فی عرضه » باز هم سوال از ممیّز می کند ولی سوال از ممیّزِ عارض می کند یعنی ممیّزی که عرضی است و جزء ذات نیست.

نکته: در منطق گفته می شود که فصل، بسیط است و فصل مرکب نداریم اما چگونه در حیوان، فصل مرکب آوردند؟ جواب این است که فصل واقعی بسیط است. « ناطق » برای انسان و « حساس متحرک بالاراده » برای حیوان، فصل واقعی نیستند بلکه فصل منطقی هستند. فصل واقعی انسان و حیوان، بسیط و واحد است. اما « ناطق » و « حساس متحرک بالاراده » فصل واقعی نیستند بلکه فصل جانشین هستند زیرا فصل جوهر، جوهر است در حالی که « ناطق » اگر به معنای گوینده باشد از مقوله ی فعل است و اگر به معنای مدرِک باشد از مقوله ی انفعال است. در هر دو صورت، ناطق، عرض است در اینصورت چگونه عرض می تواند فصل برای جوهر باشد؟ پس مسلماً فصل نیست. فصل انسان همانطور که قبلا بیان شد نفس ناطقه اش است ولی چون برای این فصل، اسمی نیست و آشنایی با آن وجود ندارد لذا بالاترین خصوصیت و عرض خاصِ این نفس که نطق است انتخاب می شود و فصل قرار داده می شود. اما در حیوان، نزدیکترین فصل پیدا نشد. از طرفی دیده شد که « متحرک » نزدیکترین است چون هر حیوانی اگر حرکت برایش نباشد نابود می شود پس باید حرکت داشته باشد تا بتواند در وقتی که خطر برایش پیش آمد بتواند حرکت کند. بعضی گفتند « حس » هم همینطور است زیرا اگر حیوان دارای حرکت باشد ولی حس نداشته باشد « مثلاـ در آتش قرار می گرفت و داغ بودن را احساس نمی کرد همانجا می سوخت و از بین می رفت » از بین می رود. بنابراین هم حس برای حیوان مهم است هم حرکت مهم است یعنی ارزش وجودی دارد به طوری که اگر وجود این دو نباشد وجود حیوان نخواهد بود پس می توان هر دو را نزدیک به فصل قرار داد لذا مردد شدند که کدام یک را به عنوان نزدیکترین عرض به فصل انتخاب کنند پس گفتند هر دو را با هم جمع می کنیم و می گوییم فصل حیوان، این دو هست. اگر می دانستند که از بین این دو، کدام یک نزدیکتر است همان را انتخاب می کردند.

در حیوان، فصل عبارت از « متحرک بالاراده حساس » بود در انسان، فصل عبارت از « ناطق » بود. در هر دو مورد از جوهر شیء سوال شد.

تا اینجا در جلسه قبل بیان شده بود اما الان می خواهد اقسام فصل را بیان کند.

بیان اقسام فصل: فصل به دو قسم تقسیم می شود:

۱ _ فصل قریب.

۲ _ فصل بعید.

هر ماهیتی را که ملاحظه کنید اگر دارای جنس قریب و بعید باشد مشارکاتی در جنس قریب دارد و مشارکاتی در جنس بعید دارد مثلا انسان یکی از ماهیات است که جنس قریبش، « حیوان » است در این جنس قریب، مشارکاتی با انسان وجود دارد که عبارتند از فرس و بقرو غنم. یعنی همانطور که انسان دارای این جنس است آنها هم دارای این جنس هستند.

جنس بعید انسان، « جسم نامی » است. در جسم نامی هم مشارکاتی با انسان وجود دارد که عبارتند از حیوانات و نباتات.

فصلی که انسان « یا ماهیت » را از مشارکات در جنس قریب جدا می کند « مثل ناطق که انسان را از سایر حیوانات جدا می کند » فصل قریب است اما فصلی که انسان « یا ماهیت » را از مشارکاتِ در جنس بعید جدا می کند فصل بعید است. مثلا « متحرک بالاراده و حساس » انسان را از مشارکاتِ در جنس بعید که « نبات » است جدا می کند.

نکته: « ناطق » که انسان را از مشارکاتِ در جنس قریب جدا می کند از مشارکاتِ در جنس بعید هم جدا می کند. پس آنچه که انسان را از مشارکاتِ در جنس قریب جدا می کند و لو از مشارکاتِ در جنس بعید هم جدا کند فصل قریب می باشد.

ص: ۴۳

در اینجا نتیجه گرفته می شود که برای شناخت فصل قریب و بعید باید جنس قریب و بعید شیء را شناخت و مشارکات جنس قریب و مشارکات جنس بعید را ملاحظه کرد. سپس ملاحظه کرد که این فصل، ماهیت را از مشارکات در جنس بعید جدا می کند یا از مشارکات در جنس قریب جدا می کند.

توضیح عبارت

فی شرکاء القریب

این عبارت به این صورت در شعر آمده « فی شرکاء القریب بالقرب عُرِف فصل » معنای این عبارت این گونه می شود:

در شرکاء قریب یعنی در جایی که ماهیتی در جنس قریب، شرکائی دارد و فصل آن ماهیت را از شرکاءِ در جنس قریب جدا می کند به قُرب معرفی می شود فصل « یعنی فصل، معرفی می شود به اینکه فصل قریب است ».

ای التمیّز المستفاد من ایّ اذا کان بالفصل من شرکاء الماهیه فی الجنس القریب فحینئذ بالقرب عُرف فصل

مرحوم سبزواری در شعر لفظ « اذا » نیاورده بود اما در تفسیر این شعر لفظ « اذا » را می آورد لذا ناچار می شود که جواب را مصدّر به فاء کند و تعبیر به « فحینئذ » کند.

لفظ « ای » برای افاده تمیز در منطق بکار می رود و این تمیز، یا تمیز ذاتی است که در جواب فصل می آید یا تمیز عرفی است که در جواب عرض خاص می آید « نه عرض عام زیرا عرض عام، تمیز نمی دهد. آنچه که تمیز می دهد عرض خاص است ».

ص: ۴۴

« اذ کان بالفصل »: یعنی « اگر تمیز به وسیله فصل باشد ». گاهی تمیز به وسیله عرض خاص است که بعداً درباره اش بحث می شود.

« من شرکاء الماهیه »: متعلق به « تمیز » است.

« فی جنس القریب »: متعلق به « شرکاء » است.

ترجمه: اگر به وسیله ی فصل بخواهید تمیز درست کنید از شرکاءِ ماهیت، آن شرکائی که در جنس قریب با آن ماهیت شریک هستند به قُرب معرفی می شود « یعنی متصف به قریب می شود تا به این طریق، معرفی شود و از فصل بعید جدا شود ».

فیقال فصل قریب کالناطق للانسان

عبارت « فیقال فصل قریب » بیان برای این است که به « قرب » معرفی می شود. یعنی نحوه ی معرفی شدن فصل به قرب اینگونه است که فصل، متصف به قریب می شود و « فصل قریب » گفته می شود.

و فی البعید بالبُعد وُصِف فیقال فصل بعید کالحساس و المتحرک بالاراده

در تمیز از شرکائی که در جنس بعید دارند آن فصلی که چنین وظیفه ای انجام می دهد که ماهیت را از شرکاء در جنس بعیدش جدا می کند به بُعد توصیف می شود و گفته می شود « فصل بعید » مثل « حساس و متحرک بالاراده » برای انسان « نه حیوان، چون برای حیوان فصل قریب است ».

نکته: در نسخه چاپ سنگی بعد از « بالاراده » لفظ « له » است و باید باشد اگر هم نباشد باید تقدیر گرفته شود.

ص: ۴۵

صفحه ۱۷۱ سطر ۳ قوله « ثم »

از اینجا می خواهد فصل را با دو چیز مقایسه کند. چون این فصل هم جزئی از نوع است هم جزئی است که کنار جنس قرار می گیرد پس می توان فصل را، هم با نوع سنجید هم با جنس سنجید چون با هر دو ارتباط دارد.

اگر فصل به نوع نسبت داده شود عنوان « مقوّم » برای آن ملاحظه می شود و گفته می شود فصل نسبت به نوع، مقوّم است. اما اگر فصل به جنس نسبت داده شود عنوان « مقسّم » برای آن ملاحظه می شود و گفته می شود جنس را تقسیم می کند مثلا تقسیم به ناطق و غیر ناطق یا ناهق و غیر ناهق می کند.

فصل نسبت به نوع، مقوم است یعنی اگر فصل از نوع گرفته شود این نوع از قوام خودش می افتد قوام جنس به فصل نیست بلکه انقسامِ جنس به فصل است.

مرحوم سبزواری از تعبیری استفاده کردند که احتیاج به توضیح دارد.

توضیح: اگر بخواهید شیئی را که کلی است موجود کنید اگر خودش وجود داشته باشد که حرفی نداریم اما اگر وجود نداشته باشد باید آن را جزئی کرد تا وجود پیدا کند. بعضی کلّی ها هستند که وجود ندارند اما اگر مقداری آنها را جزئی کنید وجود ذهنی پیدا می کنند و اگر بیشتر آنها را جزئی کنید وجود ذهنی پیدا می کنند و اگر بیشر آنها را جزئی کنید وجود خارجی پیدا می کنند مثلا حیوانی که جنس است و مردد بین ناطق و غیر ناطق است، نه وجود ذهنی دارد نه وجود خارجی دارد. چون هر چه که در ذهن می آید وجود می گیرد و وجود، عین تشخص و تعین است پس هر جا وجود هست تعینی هست. اگر وجودِ ذهنی باشد تعینِ ذهنی است و اگر وجودِ خارجی است تعینِ خارجی است.

وقتی حیوان را از ابهام بیرون بیاورید « یعنی آن را تقسیم به ناطق و غیر ناطق کنید » وجود ذهنی پیدا می کند وقتی آن را جزئی و شخصی کنید زید می شود و وجود خارجی پیدا می کند. پس تقسیم باعث می شود شیئی که وجود نداشته وجود پیدا کند بنابراین چه گفته شود فصل، مقسِّم جنس است چه گفته شود محصِّل جنس « محصّل یعنی حصول دهنده و وجود دهنده » است تا وقتی که جنس، مردد است چون مردد در ذهن نمی آید آن هم در ذهن نمی آید بلکه باید معیّن شود تا در ذهن بیاید، اگر کسی بخواهد حیوان جنسی را تصور کند حتما در ضمن یکی از انواع تصور می کند یعنی شخص، ناخودآگاه تحصل به آن می دهد تا در ذهن بیاید. البته گاهی لفظ « مردد » آورده می شود اما خود حیوان، مردد نمی شود اگر مردد شود نمی توان آن را تصور کرد. شخص می تواند حیوان را با انسان و فرس و بقر بیاورد. این حیوان در ضمن فصل است یعنی نوع در ذهن آمده است زیرا یک جامعی از این انواع ملاحظه شده که حیوان می باشد و در ذهن آمده است. بله اگر حیوان به معنای جسم نامی حساس متحرک بالاراده باشد در اینصورت دیگر جنس نیست بلکه نوع است که در ذهن آمده است اما حیوانِ جنسی « به طوری که بتواند در تمام انواع باشد و در ذهن آورده شود به طوری که هیچ کدام از انواع نباشد » را نمی توان در ذهن آورد زیرا مردد است که هم در علم اصول و هم در علم فلسفه و هم در علم منطق گفته شده است.

ص: ۴۷

پس جنس اگر مردد باشد نه وجود خارجی دارد نه وجود ذهنی دارد بلکه با فصل، موجود در ذهن می شود لذا فصل همانطور که جنس را تقسیم می کند وجود هم می بخشد پس فصل، محصِّل است یعنی موجِد است و به عبارت دیگر « مقوّمٌ للوجود » است یعنی فصل، مقوم وجود جنس است نه مقوم ماهیت جنس شده باشد. جنس در ماهیت خودش احتیاج به فصل ندارد اما در وجودش احتیاج به فصل دارد بر خلاف نوع که در قوام ماهویش احتیاج به فصل دارد. پس اینطور نگویید « فصل، مقوم نوع و مقسّم جنس یا محصِّل جنس است » بلکه اینگونه بگویید « فصل، مقومِ ماهوی نوع و مقوم وجودی جنس است » یعنی در هر دو صورت تعبیر به « مقوم » می شود ولی مقید به « ماهوی » و « وجودی » می شود.

توضیح عبارت

ثم الفصل الذی لنوعه مقوّم فهو بعینه لجنسه

ترجمه: فصلی که برای نوعش، مقوّم است همین فصل عیناً « نه اینکه آن فصل را عوض کنید » برای جنسِ این نوع، مقسِّم است.

الذی یمیّز الماهیه عن الشرکاء فی ذلک الجنس هو المقسم

این عبارت، توضیح جنس نوع است. عبارت « هو المقسم » دنباله ی عبارت قبلی است.

ضمیر « یمیّز » به « فصل » بر می گردد و رابط برای « الذی » عبارتِ « فی ذلک الجنس » است.

ترجمه: جنسی که در این جنس فصل، ماهیت انسان را از شرکاء جدا می کند مثلا ناطق، مقسمِ حیوان است و آن را مقسم جسم نامی به حساب نمی آورند بله مقسمِ بالواسطه است ولی مراد در اینجا مقسم بالواسطه نیست ».

ص: ۴۸

فالناطق للانسان من علل القوام و للحیوان من علل الوجود

ناطق برای انسان که نوع است از علل قوام است و برای حیوان که جنس است از علل وجود است.

نکته: فصل چون مقوم ماهوی جنس نیست از ذاتیات جنس قرار داده نمی شود بلکه عرض خاص برای جنس قرار داده می شود و جنس هم عرض عام برای فصل قرار داده می شود. این دو نسبت به هم عرض هستند اما نسبت به نوع، ذاتی هستند چون در تشکیل ذاتِ نوع دخالت دارند.

نکته: علل قوام دو چیز است که عبارت از ماده و صورت است. « لفظ ــ علل ــ جمع منطقی است و شامل دو تا به بالا می شود » و فاعل و غایت، علل وجود هستند. به عبارت دیگر علل قوام را علل داخلی می گویند و علل وجود را علل خارجی می گویند. علل قوام داخل در معلول اند « چون جنس و فصل داخل در نوع هستند » اما فاعل و غایت، خارج از معلول اند.

نکته: جنس و فصل با ماده و صورت تغایر اعتباری دارند.

توضیح: ماده اگر به وجود خارجی، وجود پیدا کند با جنس تفاوت حقیقی دارد چون جنس به وجود خارجی موجود نمی شود بلکه همیشه به وجود ذهنی موجود است و بین وجود ذهنی و وجود خارجی تغایر حقیقی است پس بین موجود ذهنی و موجود خارجی هم تغایر حقیقی واقع می شود. اما اگر ماده در ذهن موجود شد و جنس هم موجود ذهنی شد در اینصورت وجود ماده و وجود جنس با هم فرقی ندارند و هم دو ذهنی اند در اینصورت ماه با جنس، تغایر اعتباری پیدا می کند. تغایر اعتباری به این معنا است که اگر اعتبار شود به صورتی که بتواند حمل شود جنس می باشد و اگر اعتبار شود به صورتی نتواند حمل شود ماده می باشد. مثلاـ اگر گفته شود « حیوان » عبارت از « جسم نامی متحرک بالاراده حساس » است و منحصر در این قیود نباشد بلکه هر چه که طرف مقابل بخواهد بیاورد بتواند بیاورد در اینصورت این حیوان بر انسان حمل می شود چون بنا شد با همه چیز بسازد زیرا لاـ بشرط ملاحظه شد. اما یکبار گفته می شود حیوان عبارت از « جسم نامی متحرک بالاراده حساس » است و غیر از این قیود، قیود دیگری آورده نشود. در اینصورت حیوان حمل نمی شود حتی بر جسم هم حمل نمی شود زیرا لازم می آید کل بر جزء حمل شود. اما بر مجموعه ی « جسم نامی متحرک بالاراده حساس » که خودش هست حمل می شود.

ص: ۴۹

در فصل و صورت هم همین حرفها می آید به اینصورت که اگر صورت در خارج موجود باشد با فصلی که در ذهن موجود است تغایر حقیقی دارد چون وجوداتِ آنها با هم تغایر حقیقی دارد. اما اگر هر دو در ذهن باشد از نظر وجود با هم تغایری ندارند بلکه تغایر اعتباری دارند یعنی فصل را باید طوری اعتبار کرد که قابل حمل باشد و صورت را باید طوری اعتبار کرد که قابل حمل نباشد پس بین جنس و ماده فرق اعتباری است اگر ماده در ذهن موجود باشد، و بین فصل و صورت فرق اعتباری است اگر صورت در ذهن موجود باشد و الا ـ اگر صورت و ماده در خارج موجود باشند فرقشان اعتباری نیست بلکه حقیقی است. اینکه گفته شده « فرق ماده و جنس و همچنین فرق صورت و فصل اعتباری می باشد » مراد ماده و صورت ذهنی است نه اینکه مراد، مطلق ماده و صورت باشد.

تعریف عرض و تقسیم آن/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف عرض و تقسیم آن/باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

و ان یبدل سائل بالعرض جوهره الذی فی سواله بان یقول: ای شیء فی عرض الشیء فعرض فی العرض (۱) [۱]

بحث در تعریف فصل و تقسیم آن بود. در تعریف آن کلمه « ایّ» آورده شد که از ممیّز سوال می شود. در ضمن تعریف، کلمه ی « جوهر » آورده شد تا بفهماند سوال از ممیّزِ جوهری است که ممیز جوهری، فصل است نه اینکه سوال از ممیزِ عرضی باشد. اگر کلمه « جوهر » برداشته شود و به جای آن کلمه ی « عرض » گذاشته شود در اینصورت سوال از ممیز عرضی می شود نه ممیز جوهری. توجه کنید که ممیز، لازم نیست خاص باشد لذا وقتی از فصل سوال می شود هم می تواند سوال از فصل قریب باشد که خاص است هم سوال از فصل بعید باشد که نسبت به اولی عام است.

ص: ۵۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۷۱، س۶، نشر ناب.

نکته: لفظ « جوهر » که در این سوال « ای شیء فی جوهره » بکار برده می شود به معنای « ذات » است. گاهی سوال به این صورت می شود « ایّ جسم هذا؟ » یعنی فرض کنید شَبَحی که دیده می شود معلوم نیست که آیا جماد است یا نبات است یا حیوان است؟ در این صورت سوال می شود « ای جسم هذا؟ » یعنی می خواهد تمیز بدهد که این جسم چیست؟ اگر به اینصورت سوال شود در جواب، فصل نمی آید و گفته نمی شود « ناطق » بلکه یکی از مصادیقِ جنس می آید مثلا گفته می شود « جماد » یا « نبات » یا « حیوان » یا « انسان ».

بحث امروز: اگر کلمه « جوهر » که در تعریف فصل آمده بود برداشته شود و به جای آن لفظ « عرض » گذاشته شود یعنی سوالِ « ای شیء فی جوهر الشیء » تبدیل به « ای شیء فی عرض الشیء » شود تعریف برای عرض می شود چون سوال از ذاتی نمی شود. پس تعریف عرض این می شود: عرض عبارت از چیزی است که در جواب سوال « ای شیء فی عرضه » واقع

می شود.

توضیح عبارت:

و ان یبدّل سائل بالعرض جوهره الذی فی سواله بان یقول: ای شیء فی عرض الشیء فعرضٌ فی الغرض ای غرضه

ترجمه: اگر سوال کننـده ای که می خواست با « ایّ » سوال کنـد در آن سوال قبلی کلمه ی جوهر را عوض کند و به جای آن کلمه ی عرض بگذارد در غرض او سوال از عرض شده « و جوابی هم که داده می شود عبارت از عرض است ».

ص: ۵۱

« الـذی فی سواله ... الشـیء » به این عبـارت وصف برای کلمه « جوهر » است یعنی لفـظ جوهری که در سوال سائل آمـده بود تبدیل به عرض شود و تبدیل کردنش به عرض به این باشد که اینگونه سوال کند « ای شئ فی عرض الشیء ».

« الغرض »: الف و لام، عوض از مضاف الیه است لذا تفسـیر به « ای غرضه » می کند و ضمیر آن به « سائل » برمی گردد. یعنی عَرَض، در غرضِ سائـل بوده و او از این عَرَضـی که مقصودش بوده سوال کرده است. اما در وقتی که سوال از جوهر می کرده در غرضش فصل بوده.

و مطلوبه العلم بعارض الشیء لا ذاتیه

مطلوبش این است که عالم شود به عارض آن شـیئی که درباره اش سوال می کند نه اینکه عالم به ذاتی آن شـیء شود. اما در سوال قبلی که از فصل سوال می کرد و از لفظ « جوهر » اسـتفاده می کرد غرض و مطلوبش این بود که به ذاتی شیء دسترسی پیدا کند.

سوال: مرحوم سبزواری فرمود « ان یبدل سائل بالعرض جوهره » در حالی که در زبان عربی باید بگوید « ان یبدل سائل بجوهره العرض ».

جواب: این گونه عبارت آوردن اشـکالی ندارد و چون مرحوم سبزواری فارس زبان بوده و عبارت فارسـی را ترجمه کرده و به صورت عربی آورده. هر چند بعضـی از عربها به بعضی اشعارِ مرحوم سبزواری ایراد می گیرند و می گویند عربیِ فصیح نیست ولی غلط هم نیست.

ص: ۵۲

سواء کان ذلک العرض حقیقه واحده یعرض او حقائقا مختلفه یعرض

عبارت « حقیقه واحده » در اصل « علی حقیقته واحده » بوده یا به تعبیر دیگر بعد از « یعرض »، لفظ « علیها » در تقدیر گرفته می شود. بعد از اینکه مرحوم سبزواری، عرض را تعریف کرد وارد تقسیم عرض می شود. مرحوم سبزواری نمی خواهد بیان کرد که خود عرض، حقیقت واحدی باشد که عارض شود بلکه عرض، بر حقیقت واحدی عارض می شود مثلا کتابت بر یک حقیقت که حقیقت انسان است عارض می شود و بر حقایق دیگر مثل فرس و بقر و... عارض نمی شود. اما « ماشی » بر چندین حقیقت عارض می شود هم بر حقیقت انسان، هم بر حقیقت فرس و هم بر بقیه عارض می شود. به قسم اول عرض خاص و به قسم دوم عرض عام گفته می شود.

ترجمه: مساوی است که این عرض « که تعریف شد » بر یک حقیقت عارض شود « تا عرضِ مخصوص همان حقیقت بشود » یا بر حقایق مختلف عارض شود « که نسبت به آن حقایق، عام باشد ».

فَخَصٌّ ای عرض خاص او عَمٌّ ای عرض عام

لفظ « فخص » به معنای « عرض خاص » است یعنی لفظ « عرض » که موصوف بوده حذف شده است و لفظ « خاصه » هم مخفف شده است.

الاول للاول و الثانی للثانی

مرحوم سبزواری تا اینجا دو مطلب بیان کردند یکی را با عبارت « حقیقه واحده یعرض » و یکی را با عبارت « حقائقا مختلفه » بیان کرد. دوباره دو مطلب دیگر بیان کرد که یکی را با عبارت « فخص » بیان کرد و مطلب بعدی را با عبارت « او عم » بیان کرد. الان مصنف بیان می کند که اولی مربوط به اولی در جمله اول است و دومی مربوط به دومی در جمله دوم است. یعنی لفظ « خص » مربوط به عرضی است که بر یک حقیقت عارض شود و لفظ « عم » مربوط به عرضی است که بر حقایق مختلفه عارض شود.

ص: ۵۳

ترجمه: اولِ در جمله دوم مربوط به اولِ در جمله اول است و دومِ در جمله دوم مربوط به دومِ در جمله اول است.

ذَوَا طرائقا ای کل منها ذو اقسام کما قلنا:

این عرض عام و عرض خاص هر دو، صاحبان چندین طریقه هستند یعنی خودشان هر کدام دارای اقسامی هستند.

« طرائقا »: یعنی اقسام.

من عارض یعرض للإنیه ای شیئیه وجود المعروض و عارضٍ شیئیَهَ الماهیه ای ماهیه المعروض

عرض را به دو قسم تقسیم می کنند:

۱ــ عارض انیه.

۲ــ عارض ماهیه.

به عبارت دیگر تقسیم به عارض وجود و عارض ماهیت می کنند.

توضیح عارض انیه: یعنی آنهایی که عارض وجود هستند. این بر دو قسم است:

الف) بعضی از آنها عارض وجود ذهنی اند. مثل « کلیت » که در ذهن بر « نوع » عارض میشود اما در خارج « کلیت » بر هیچ چیزی عارض نمی شود یعنی هیچ شیئ در خارج وجود ندارد که بتوان آن را متصف به « کلیت » کرد و آن را معروض کلیت قرار داد. کلیت، همیشه بر موجودات ذهنی حمل می شود پس شیئ که در ذهن ما موجود است دارای ماهیت و وجود ذهنی است که « کلیت » بر آن وجود ذهنی حمل می شود. به این کلیت، عارض وجود گفته می شود. مثلاً « نوع » که در ذهن ما هست کلیت دارد. این نوع، مثل انسانِ نوعی، ماهیت است و در ذهن، وجود گرفته و وجود ذهنی پیدا کرده « چون تصور ذهنی پیدا کرده است » و بر وجود آن، لفظ کلیت حمل می شود نه بر ماهیت آن. این وجود ذهنی، کلی می شود و لکن به این معنا است که می تواند هم با این مصداق سازگار باشد هم با آن مصداق سازگار باشد و قابل صدق بر کثیرین است. توجه کنید که « کلیت » وصف وجود ذهنی انسان است نه ماهیت انسان زیرا اگر این ماهیت در خارج آورده شود کلیت را ندارد. ولی همین ماهیت وقتی در ذهن می آید کلیت را دارد پس معلوم می شود که « کلیت »، وصف ماهیت نیست بلکه وصف وجود است که اگر در ذهن باشد « و وجود ذهنی بگیرد » کلیت دارد و اگر در ذهن نباشد « وجود ذهنی نداشته باشد » ندارد.

ب) بعضی عوارض، عارض بر وجود خارجی می شوند مثل حرارت برای آتش. اگر آتش وجود ذهنی پیدا کند حرارت ندارد اما اگر وجود خارجی پیدا کند حرارت دارد. پس حرارت، عارض ماهیت آتش نیست بلکه عارض وجود است اما عارض وجود خارجی است نه عارض وجود ذهنی.

توضیح عارض ماهیت: مثل « امکان » که عارض بر ماهیت است. یعنی هر ماهیتی، ممکن است اما خداوند. تبارک که واجب است ماهیت ندارد. امکان، عارض وجود نیست پس ماهیت قبل از اینکه وجود داشته باشد امکان دارد. بعد از اینکه موجود می شود هم امکان دارد. چه در ذهن موجود شود چه در خارج موجود شود باز هم امکان دارد. این ماهیت هیچ وقت واجب الوجود نمی شود و تبدیل به خداوند ـ تبارک ـ نمی شود. « بله واجب بالغیر می شود ولی واجب بالغیر همان ممکن است ». وصف « امکان » در همه حال برای شیء وجود دارد پس معلوم می شود که لفظ امکان، وصف وجود نیست چون وقتی وجود عوض می شود یا باطل می شود می بینیم امکان، وصف آن شیء هست. پس معلوم می شود که امکان، وصف ماهیت است.

نکات عبارتی:

لفظ « من »، بیانیه است و اولین تقسیم را بیان می کند. اضافه « شیئیه » به « وجود » و « ماهیه » اضافه بیانیه است یعنی شیئیتی که عبارت از وجود معروض و ماهیت معروض است. لفظ شیء، هم بر وجود اطلاق می شود هم بر ماهیت، اطلاق می شود.

ص: ۵۵

ترجمه: عارضی هست که عارض انیت می شود یعنی شیئیتی که عبارت از انیت است و عارضی هست که عارض بر شیئیتی می شود که عبارت از ماهیت معروض است « نه ماهیت مطلق، همانطور که وجود هم وجود معروض است ».

بلا مدخلیه لوجودها فی العروض

این عبارت تفسیر عارض ماهیت است. چون عارض ماهیت، عارض بر ماهیت می شود بدون اینکه این ماهیت منتظر باشد که موجود شود یعنی حتی ماهیتِ معدومه هم معروض این عارض هست و لازم نیست ماهیت، موجود شود و بعد از وجود، عارض را بگیرد بلکه چه معدوم باشد چه موجود باشد این عارض را دارد پس این عرض ها حاصل می شوند بدون اینکه وجود ماهیت در عروضِ عارض دخالتی داشته باشد. در عارض وجود، وجود ماهیت دخالت می کند یعنی تا وجود ماهیت نیاید آن عارض، عارض نمی شود اما در عارضِ ماهیت، وجود دخالت ندارد بلکه خود ماهیت، این عارض را قبول می کند چه ماهیت، موجود باشد چه معدوم باشد و وقتی هم که موجود است چه در ذهن موجود باشد چه در خارج موجود باشد.

سوال: شیئیت مساوق با وجود است بنابراین بر وجود حمل حمل می شود اما شیئیت مساوق با ماهیت نیست چگونه بر ماهیت حمل می شود؟ چرا تعبیر به « شیئیه الماهیه » می کنید؟

جواب: بحثی در فلسفه خوانده شده که وجود خارجی، عام است و شامل وجود خارجی و وجود ذهنی هر دو می شود. در عین حال این وجود خارجی، خاص است و مقابل وجود ذهنی قرار می گیرد. به عبارت دیگر وجود خارجی را می توان به دو صورت لحاظ کرد:

۱ــ مقابل وجود ذهنی ملاحظه شود. در این صورت چون اقسام، قسیم و مقابل هم هستند پس وجود ذهنی باید مقابل وجود خارجی باشد و نباید مشترک باشند.

۲ــ به صورت عام لحاظ شود به طوری که وجود ذهنی هم خارجی می شود چون ذهن، در خارج موجود است پس این وجود ذهنی که در ذهن هست به خاطر اینکه ظرفش یعنی ذهن در خارج موجود است خود این موجود ذهنی هم که مظروفِ ذهن است در خارج موجود است.

شیئیت هم همینطور است یعنی یکبار می توان به صورت عام ملاحظه کرد که شامل وجود هم می شود اما یکبار به صورت خاص ملاحظه می شود که فقط شامل ماهیت می شود یا گاهی به صورت خاص می شود که فقط شامل وجود می شود. آن شیئیتی که گفته شده مساوق وجود است اگر شامل وجود نشود معنایش این است که آن طور ملاحظه شده که شامل وجود نمی شود. ولی می توان شیئیت را طوری ملاحظه کرد که شامل وجود بشود.

گاهی گفته می شود ماهیت، دو اطلاق دارد:

۱ــ ماهیت به معنای خاص: عبارت از مقولِ فی جواب ماهو است،

۲ــ ماهیت بمعنای عام: عبارت از ما به الشیء هو هو است که مراد همان حقیقت شیء است. ماهیت به معنای دوم در خداوند ــ تبارک ــ هم وجود دارد اما ماهیت به معنای اول برای خداوند ــ تبارک ــ نیست « پس ماهیت را می توان عام فرض کرد به طوری که شامل وجود هم بشود همانطور که شیئیت را می توان عام فرض کرد و می توان خاص فرض کرد ». لفظ شیئیت در اینجا به صورت خاص مطرح شده است لذا هم به انیت نسبت داده شده هم به ماهیت نسبت داده شده است ولی از نظر معنا یک شیئیت است که هم برای وجود و هم برای ماهیت می تواند باشد که به معنای عام مراد است.

ص: ۵۷

نکته: اینکه گفته می شود « شیئیت مساوق وجود است » یعنی هر جا وجود صدق کند شیئیت هم صدق می کند و هر جا شیئیت صدق کند وجود هم صدق می کند. بنابراین نمی توان شیئی داشت که موجود نباشد. در اینصورت قول معتزله رد می شود که گفتند بی نهایت اشیائی هست که وجود ندارند خداوند ـ تبارک ـ به بعضی از آن بی نهایت ها، وجود عطا می کند و موجود می شوند. این موجودات، متناهی می شوند و آن اشیاء، نامتناهی می شوند. فلاسفه و اشاعره این مبنای معتزله را رد کردند. اینکه گفته می شود « شیئیت مساوق وجود است » ردّ مبنای معتزله است.

فالاول کمقولات الاعراض المحموله اشتقاقا علی المعروضات

مراد از « اول »، عارض وجود است.

عارض وجود مثل مقولات است که عبارت از اعراض است و بر ماهیت موجوده حمل می شوند پس عارض وجود هستند.

« کمقولات الاعراض »: چون یکی از مقولات، جوهر است و نه تا از مقولات، عرض است لذا لفظ « الاعراض » را آورده لذا می توان این عبارت را به این صورت آورد: « کالمقولات العرضیه ».

« المحموله اشتقاقا علی المعروضات »: مقولاتی که حمل بر معروضات می شوند ولی حمل اشتقاقی می شوند یعنی خودشان نمی توانند حمل شوند بعد از اینکه مشتقشان کنید حمل می شوند مثلا بیاض، از مقوله کیف است ولی قابل حمل نیست یعنی بر دیوار نمی توان بیاض را حمل کرد فقط می توان بیاض را بر خودش حمل کرد و گفت « البیاض بیاض » باید ابتدا از بیاض، مشتقی مثل مبیّض و ابیض گرفت بعداً حمل کرد. به این حمل، حمل ذو هو هم گفته می شود یعنی حملی که اگر کلمه « ذو » بیاید صحیح می شود اما اگر نیاید صحیح نمی شود. مثل « الجدار ذو بیاض » صحیح است ولی « الجدار بیاض » صحیح نیست.

ص: ۵۸

نکته: فرق بین عرض و عرضی این است عرض، مبدأ اشتقاق است مثل بیاض اما عرضی، همان مشتق است مثل ابیض. به عبارت دیگر آن که قابل حمل شده عرضی است و آن که قابل حمل نیست را عرض می گویند. در اینجا مرحوم سبزواری می فرماید اعراض را عرضی کن تا حمل بر معروضات شوند. « اشتقاق » به معنای « عرضی کن » است.

اعراضی که ۹ مقوله دارند وقتی که اشتقاق پیدا کردند و قابل حمل شدند عارض وجود می شوند.

نکته: توجه کنید که بحث درباره عارضِ ده مقوله نیست بلکه بحث در این است که خود این مقولات، عارض بشوند نه اینکه چیزی عارض بر این مقولات بشود. به عبارت دیگر گفته نمی شود که وجود، عارض بر جوهر و عرض شود بلکه اینگونه گفته می شود که یکی از این عوارض عارض بر یک شیء موجود شود.

نکته: عروضی که در اصاله الوجود گفته می شود با عروض در اینجا فرق می کند چون یک وجود منبسط وجود دارد که تمام موجودات عالم، سهمی از این وجود منبسط دارند نقوش موجودات عالم بر روی وجود منبسط، نقش می بندد مثلا نقش انسان و حیوان و نبات نقش می بندد حتی نقش زید و عمرو که جزئی هستند بر روی این وجود می افتد. در اینصورت زید و عمرو، نقوشِ این وجود و عوارضِ بر این وجود می شوند. این عارض، غیر از عارضی است که در ما نحن فیه بحث می شود این عارض به صورت دیگری هم توضیح داده می شود و گفته می شود نور وجود به این تعیّنات و ماهیات برخورد می کند و از آنطرف، یک ماهیت موجوده درست می کند مثل نور بی رنگ وقتی به تعیناتِ رنگی می خورد در آن طرف شیشه، نور رنگی درست می کند. نور وجودِ بی رنگ و مطلق وقتی به ماهیات شخصیه « البته تعبیر به ماهیات شخصیه، تسامح است و از آنها تعبیر به ــ من هو ــ می شود نه ــ ما هو ــ ولی چون بعضی تعبیر به ماهیات شخصیه کردند ما هم آن را آوردیم » و کلیه برخورد می کند بر روی وجود منبسط نقش می بندد یعنی عارض میشود. پس زید و عمرو، عارض ذاتِ وجود هستند و مشبّک های مرآت شهودند نه اینکه وجود، عارض زید و عمرو شوند. « این یک بحث عرفانی است که به آن کاری نداریم توجه کنید که بحث در این است که می خواهیم وصفی از اوصاف « که غیر وجود است » را برای ماهیات موجوده ثابت کنیم و عارض کنیم. در این صورت باید ماهیات موجود باشند تا این وصف بر آنها عارض شود بنابراین این وصف، عارض وجود می شود چون بر ماهیتِ خالی عارض نمی شود بلکه بر ماهیت موجود، عارض می شود. اگر کسی بخواهد ماهیات را بر وجود عارض کند بحث دیگری است ولی ما می خواهیم ماهیات عرضیه را بر ماهیات موجوده عارض کنیم در اینصورت ماهیات موجوده، جوهری هستند که موجود هستند و عرضی که کمّ است و کیف است بر آن عارض می شود. در اینجا معروض، جوهر است اما گاهی از اوقات هم معروض، عرض است مانند کیفِ مختص به کم، مثل اینکه گفته می شود « این خط، منحنی است »، انحناء عارض بر خط شده در حالی که خط، جوهر نیست بلکه عرض است. در ما نحن فیه بحث در این است که عوارضی عارض بر اشیاء جوهری و عرضی بشوند اما بر اشیائی که موجود هستند تا این عوارض، عوارض وجود بشوند.

توجه کنید که مثال مصنف این است که ۹ مقوله عارض بر شـیءِ موجود می شوند « و این شیءِ موجود فرقی ندارد که جوهر باشـد یا عرض باشد » و اگر این ۹ مقوله عارض بر شـیء موجود می شوند پس عرضِ وجود هسـتند. اگر مثال به این زده شود که ماهیات، عرض وجودند هم مثال صحیحی است.

و الثانی مثل وجودٍ عارضِ ماهیّته

قسم دوم که عارض ماهیت است مانند وجودی است که بر ماهیت خودش عارض می شود. بنده « استاد » مثال به امکان زدم و بیـان کردم امکان، عارضِ ماهیت است اما مصـنف مثال به وجود می زنـد که وجود، عارض ماهیت است. هر دو مثال صـحیح است. نمی تـوان گفت که چه مـاهیت، موجـود باشـد یـا معـدوم باشـد وجـود بر آن عـارض می شود چون اگر وجود بخواهد مـاهیتِ موجوده عـارض شود اجتمـاع مثلین است و اگر وجود بخواهـد بر ماهیت معـدومه عارض شود اجتماع نقیضـین است و هیچکدام صحیح نیست. بلکه بر ماهیتِ خالی از وجود و عدم « نه ماهیت مقیده به معدومه یا موجوده »، وجود عارض می شود که به این، عارض ماهیت می گویند.

ادامه تقسیمات عرض/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه تقسیمات عرض/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

و الثانی مثل وجودٍ عارضِ ماهیّته (۱) [۱]

بیـان شـد که عارض « چه عارض عام باشـد چه عارض خاص باشـد » به دو قسم تقسـیم می شود. زیرا یا عارضِ وجود است یا عـارض مـاهیت است. توضـیح عـارض وجود داده شـد و برای آن هم مثال زده شـد الان بحث در عارض ماهیت است. بنـده « استاد » برای عارض ماهیت مثال به امکان زدم. این مثال، مثال صحیحی است و خود مصنف هم بعداً این مثال را می آورد ولی تعبیر به عارض ماهیت نمی کند بلکه تعبیر به لازم ماهیت می کند چون عارض بر دو قسم است:

ص: ۶۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۷۱، س۱۱، نشر ناب.

۱ ـ عارض لازم.

۲ ـ عارض مفارق.

امکان، عارض لازم است. مرحوم سبزواری « امکان » را مثال برای لازم ماهیت قرار می دهـد نه اینکه مثال برای عارض ماهیت قرار دهد اگر چه مثال برای عارض ماهیت هم باشد صحیح است.

مثالی که مرحوم سبزواری ذکر می کند مثال به « وجود » است که وجود را عارض بر ماهیت قرار می دهد سپس با توجه به اینکه عارض، موخر از معروض است و به تعبیر دیگر معروض مقدم بر عارض است، دلیل می آورد و در آن دلیل ثابت می کند که ماهیت مقدم بر وجود است بنابراین می توان ماهیت را معروض قرار داد و وجود را عارض قرار داد.

اما چه نوع ماهیتی بر وجود مقدم است؟ ماهیتی مقدم است که تقرر در ذهن دارد « نه ماهیتی که موجود است » یعنی صرف ماهیت که در ذهن احضار می شود و از وجود خالی می شود. وقتی ماهیت را در ذهن می آورید همین تصور در ذهن به این معنا است که به آن، وجود ذهنی دادید پس خالی از وجود نیست اما می توان اینگونه تصور کرد که وجود از آن منفک شود و او را بدون وجود تصور کرد. در مورد چنین ماهیتی گفته می شود که متقرر در ذهن است نه اینکه موجود در ذهن باشد.

مرحوم سبزواری می فرماید ماهیت متقرره در ذهن، مقدم بر وجود خارجی است پس وجود خارجی موخر از اوست و می تواند عارض آن به حساب بیاید و آن می تواند معروض وجود قرار داده شود. با این بیان مرحوم سبزواری ماهیت را مقدم می کند و وجود را موخر می کند در اینصورت عروض درست می شود. در خارج اگر ملاحظه کنید ماهیت با وجود با هم می آیند اینطور نیست که ابتدا ماهیت بیاید بعداً وجود بر آن عارض شود لذا نمی توان عروض را به این صورت درست کرد. وجود و ماهیت چون با هم در خارج می آیند لذا متحد هستند اما بالاخره عارض هم هستند به اینکه یا وجود، عارض ماهیت است چنانچه ظاهر قضیه اینگونه است یا ماهیت عارض وجود است چنانچه اصاله الوجودی ها می گویند ولی ما به ظاهر قضیه کار داریم که وجود عارض بر ماهیت است پس ماهیت باید مقدم باشد و وجود موخر باشد تا عروض درست شود ولی وقتی ماهیت می خواهد مقدم شود آیا ماهیتِ موجوده مقدم بر وجود است یا ماهیتِ متقرره مقدم است؟ جواب می دهند که ماهیت متقرره مقدم است. اگر ماهیتِ موجوده بخواهد مقدم شود دور یا تسلسل لازم می آید.

ص: ۶۱

توضیح عبارت

و الثانی مثل وجودٍ عارضٍ ماهیتَه

دوم، وجودی است که عارض بر ماهیت خودش است.

اذ تقدم الماهیه المعروضه له علیه بالتقرر لشیئیه الماهیه فی العقل لا بالوجود

« علیه » متعلق به « تقدم » است و ضمیر آن به « وجود » بر می گردد. « له » متعلق به « معروضه » است و ضمیر آن هم به « وجود » بر می گردد. اضافه « شیئیه » به « ماهیه » اضافه بیانیه است. « لا بالوجود » عطف بر « تقرر » است.

در این عبارت اولاً تقدم ماهیت بر وجود را مطرح می کند تا عروض درست شود ثانیا بیان می کند ماهیتی که متقدم است ماهیت متقرره است نه ماهیت موجوده.

ترجمه: زیرا تقدم ماهیتی که معروض وجود است بر وجود، به این است که شیئیتی که عبارت از ماهیت است تقرر در عقل دارد « شیئیتِ ماهیت با همان تقرری که در عقل دارد مقدم بر وجود است و اجازه می دهد که وجود بر او عارض شود » لا بالوجود « تقدم ماهیت به وجودش نیست اگر به وجودش باشد دور یا تسلسل لازم می آید ».

و الا لتقدم الشیء علی نفسه او تسلسل

اگر ماهیت موجوده مقدم بر وجود باشد دور و تسلسل لازم می آید. قبلا بیان شد که ماهیت معدومه معروض وجود قرار نمی گیرد چون لازم می آید که در ماهیت، وجود و عدم جمع شوند و این، اجتماع نقیضین است. ماهیت موجوده هم، معروض وجود قرار نمی گیرد و الا اجتماع مثلین لازم می آید یعنی لازم می آید دو وجود در این ماهیت باشد که یکی، وجودی است که قید قرار داده شد و یکی، وجودی است که عارض می شود. اما در اینجا بیان می شود که دور و تسلسل هم لازم می آید.

ص: ۶۲

بیان دور و تسلسل: اگر ماهیت موجوده، بر وجودی که عارض می شود تقدم داشته باشد این وجودی که وصف ماهیت شده یا با آن وجودی که عارض ماهیت شده یک وجود است یا دو وجود است. اگر گفته شود که یک وجود است لازم می آید ماهیت موجوده « یعنی ماهیت به علاوه وجود » معروض برای خودش شود. این مطلب در مورد ماهیت اشکال ندارد که معروضِ وجود شود اما وجود آن ماهیت را ملاحظه کنید که معروض است و این وجود دوم عارض می شود و هر دو وجود هم یکی هستند. و چون معروض بر عارض مقدم است لازم می آید این وجود بر خودش مقدم شود و دور لازم می آید. توجه کنید که در اینجا دور لازم نمی آید بلکه محذور دور که تقدم الشیء علی نفسه است لازم می آید. اگر این وجود می خواست علت برای وجود بعدی شود دور لازم می آید ولی علت نیست بلکه معروض است. به عبارت دیگر: در دور، توقف الشی علی نفسه لازم می آید و توقف، در باب علیت است. اگر قبلی که با بعدی یکی است بخواهد علت بعدی شود دور لازمه می آید اما اگر قبلی با بعدی یکی است ولی فقط این، قبل است و آن، بعد است تقدم الشیء علی نفسه لازم می آید و دور نیست چون توقفی در کار نیست. در باب علت و معلول اگر علت و معلول یکی شوند شیء متوقف بر خودش و مقدم بر خودش می شود و دور لازم می آید اما جایی که توقف الشیء علی نفسه نیست بلکه تقدم الشیء علی نفسه است دور لازم نمی آید بلکه محذور دور لازم می آید. در ما نحن فیه هم همینطور است چون وجودی که کنار ماهیت گذاشته شده معروض است و وجودی بعدی، عارض است و هر دو هم یکی بودند. در اینصورت یکی مقدم و یکی موخر شده است و لازم می آید که شیء بر خودش مقدم شود.

تـا اینجـا بحث در صورتی بود که آن وجودی که کنار معروض گذاشـته شـده با وجود عارض یکی حساب شود اما اگر دو تا حساب شود به اینصورت گفته می شود که ماهیتِ همراه با وجودی، مقـدم بر وجود دیگر شده است و وجود دیگر عارض می شود. این وجودی که کنـار مـاهیت است به ضـمیمه ی مـاهیت، معروض می شود. در اینجا این وجود که به ضـمیمه ی ماهیت بود معروض می شود و آن وجود دیگر، عـارض می شود و این دو وجود، دو تا هسـتند در اینصورت تقـدم الشـیء علی نفسـه لازم نمی آیـد بلکه این وجود، مقـدم بر وجود دیگر می شوند نه بر خودش، اما محذور دیگری وجود دارد چون نقل کلام در آن وجـودی کـه این مـاهیت دارد و جزء معروض گرفته شـده می کنیم که این وجـود عـارض بر مـاهیت است ولی عـارض بر ماهیت موجوده است.

در اینجا سه وجود حاصل شـد وجود اول، عارض بر ماهیت موجوده شـد که وجودش غیر از وجود اول است دوباره نقل کلام در این وجود قبلی کردیم که قرار شـد عـارض بر ماهیت موجوده باشـد پس عارض شـد بر ماهیت + وجود. پس وجود سومی درست شـد. همینطور وجود ها تکرار می شونـد زیرا این وجود سوم عارض بر ماهیت است ولی عارض بر ماهیت موجوده می شود پس وجود چهارمی پیدا می شود و هکذا تسلسل پیدا می شود.

بنـابراین اگر کسـی بخواهـد وجود را عـارض بر ماهیت موجوده کنـد یا دور لازم می آیـد یا تسـلسل لازم می آیـد برای اینکه هیچکـدام از این دو لازم نیایـد بایـد تقـدم ماهیت را بر وجودی که عارض می شود تقـدمِ ماهیت موجوده قرار نداد بلکه تقدم ماهیت متقرره در ذهن قرار داد به همان بیانی که گذشت. در اینصورت، ماهیت خالی از وجود می شود که نه وجود همراه آن است نه عـدم همراه آن است. وجود اگر عارض بر چنین ماهیتی شود نه تناقض لازم می آیـد نه اجتماع ضدین و نه مثلین لازم می آیـد و نه دور و تسـلسل لازم می آیـد پس قائل می شویم که وجود، عارض بر ماهیت متقرره است نه ماهیت معـدومه و نه ماهیت موجوده.

ص: ۶۴

« لا بالوجود »: تقدم ماهیت بر وجود، بالتقرر است لا بالوجود، یعنی اینطور نیست که ماهیت موجوده مقدم بر وجود باشد بلکه ماهیتِ متقرره مقدم بر وجود است.

« و الا ـ »: اگر ماهیت، تقدم بالوجود بر وجود داشته باشد لازم می آید قبل از آن وجودِ عارض، وجود دیگری برای ماهیت باشد در اینصورت آن وجود دیگر با وجودی که عارض می شود یکی است که تقدم الشیء علی نفسه لازم می آید یا دو تا است که تسلسل لازم می آید و هر دو باطل است پس وجود نمی تواند عارض بر ماهیت موجوده باشد.

و مثل شیئیهٍ مطلقهٍ عارضهٍ شیئیَتُهُ الخاصه و ماهیه مطلقه عارضه للماهیات الخاصه

مرحوم سبزواری مثال دوم می زند در این مثال، یک ماهیت خاص « مثل ماهیت انسان » را ملاحظه می کند سپس عنوان ماهیت که عنوان عام است را بر آن عارض می کند و یکی از مصادیق ماهیت را به عنوان معروض قرار می دهد.

می دانید در جایی که مطلقی بر مصداقش حمل شود در واقع آن مطلق، عارض قرار داده شده و آن مصداق، معروض قرار داده شده است. در ما نحن فیه هم به این صورت گفته می شود که ماهیت انسان یکی از مصادیق عنوان ماهیت است « عنوان ماهیت، عنوانی است که هم شامل ماهیت انسان می شود هم شامل ماهیت فرس و شجر و ... می شود به عبارت دیگر عنوان ماهیت بر تمام موجودات غیر از خداوند _ تبارک _ صدق می کند. اما وقتی تعبیر به « ماهیه الانسان » کند یک تعبیر خاص می شود و لازم نیست تعبیر به « ماهیه زید » کند تا خاص شود. در اینجا عنوان کلی ماهیت بر یکی از مصادیق مثل « ماهیت انسان » حمل می شود در اینجا گفته می شود « الانسان ماهیه » یعنی « ماهیه الانسان ماهیه ». لفظ « ماهیه » عارضِ ماهیتِ خاص شده است. سپس مرحوم سبزواری مثال به شیئیت هم می زند و می گوید این کتاب، شیء خاص است. اشاره به کتاب می شود و گفته می شود « هذا شیء »، لفظ « شیء » که در محمول آمده است مطلق می باشد زیرا اختصاص به چیزی ندارد اما لفظ « کتاب » شیء خاص است یعنی شیئی است که عبارت از کتاب می باشد. عنوان کلیِ « شیء » بر مصداق شیء حمل شده است یعنی عنوان کلی، عارض قرار داده می شود و مصداقِ شیء معروض قرار داده می شود و مصداق شیء، شیء و ماهیت است. و عنوان شیء، عارض بر این ماهیت است. پس توجه کردید که در اینجا سه عارض برای ماهیت درست شد:

۱ ـ وجود.

۲ ـ عنوان کلی ماهیت.

۳ ـ عنوان کلی شیئیت.

معروض اینها ماهیت بود یعنی گفته می شد « الماهیه موجوده »، « الماهیه شیء »، « الماهیه ماهیه ».

ترجمه: مثل شیئیتِ مطلق که عارض بر شیئیتِ خاصه اش شود « یعنی عنوان کلی شیئیت بر شیئیت خاصه یعنی یکی از مصادیقش حمل شود » و مانند ماهیت مطلق « که همان عنوان ماهیت است » عارض بر ماهیات خاصه « یعنی ماهیات نوعیه ی مخصوص مثل ماهیت انسان و شجر » می شود.

صفحه ۱۷۲ سطر ۳ قوله و « ایضا »

تا اینجا دو قسم برای عارض بیان کرد که یکی عارض وجود و یکی عارض ماهیت بود. از اینجا می خواهد تقسیم دوم را بیان کند: عارض عام و عارض خاص به دو قسمِ عارض مفارق و عارض لازم تقسیم می شود. سپس مفارق و لازم را دوباره تقسیم می کند ولی توجه کنید که این تقسیم، تقسیم سوم نیست « تقسیم اول، تقسیم به عارض وجود و عارض ماهیت بود. تقسیم دوم، تقسیم به مفارق و لازم است چون این تقسیم دوم در عرض تقسیم اول بود ولی تقسیم سومی که مفارق و لازم تقسیم به اقسامی می شود در عرض تقسیم به مفارق و لازم نیست بلکه اقسامی که از تقسیم دوم بدست آمده را دوباره تقسیم می کند یعنی به تقسیم ثانوی تقسیم می شود. که این تقسیم در طول تقسیم قبلی است نه اینکه در عرض آن باشد توجه کنید که مراد از ثانوی، یعنی مالیس باول، یعنی تقسیم دوم هر چقدر ادامه پیدا کند به آنها تقسیم ثانوی گفته می شود.

تعریف مفـارق: مفـارق به معنای جـدا شونـده است. در فلسـفه وقتی لفظ « مفارق » اطلاق می شود یکی از دو معنا را دارد « از نظر لغوی به معنای جدایی است »:

معنای اول: یعنی عرضـی که می توانـد از معروض جـدا شود مثل سـفیدی دیوار که می توان آن را از دیوار جـدا کرد به اینکه رنگ سـیاه بر آن وارد شود اما یک عرض است که غیر مفارق می باشد مثل زوجیت که نمی توان از آن اربعه را جدا کرد. به این عرض، عرض لازم گفته می شود پس عرض لازم عرضـی است که از معروض منفـک نمی شود و قابلیت انفکاک را هم نـدارد چون اگر منفک نشود و قابلیت انفکاک داشـته باشـد به آن، عرض مفارق گفته می شود نه لازم. مثل فلک که از ابتـدا که آفریـده شـده حرکت می کنـد و تا آخر هم حرکت می کنـد. حرکت از او منفک نمی شود ولی قابلیت انفکاک دارد لـذا حرکت برای فلک، عرض لازم به حساب نمی آیـد بلکه عرض مفارق دائم حساب می شود. زیرا عرضِ لازم این است که نه تنهـا منفک نشود بلکه قابلیت انفکاک هم نداشـته باشـد ولی آن که فقط منفک نمی شود ولی قابلیت انفکاک دارد را مفارق می گویند نه لازم.

نکته: اگر لازم، لازمِ ذهن است و در ذهن منفـک نمی شود لازم ذهنی است و اگر در خـارج منفک نمی شود لازم خارجی می شود.

پس معنای اول این شد: عرض مفارق، عرضـی است که قابلیت جدایی دارد چه جدا بشود « مثل عرض های مفارقی که دائمی نیستند » چه جدا نشود « مثل عرض های مفارقی که دائم هستند ».

ص: ۶۷

معنای دوم: مثلا گفته می شود این وجود، مفارق است یعنی مجرد است. بر عقول، اطلاق مفارق می کننـد یعنی جدای از ماده هسـتند. پس در این معنـای دوم هم مفارق به معنای جـدایی است ولی نه اینکه بتوانـد از معروض جـدا شود بلکه از ماده جـدا است. آن که می تواند جدا شود ولی جدا نیست مادی گفته می شود نه مجرد.

مرحوم سبزواری عرض مفارق را تقسـیم می کند ولی برای آن دو تقسـیم بیان می کند که در هر تقسیمی، دو قسم درست می کنـد که مجموعـا چهـار قسم می شـود. این دو تقسـیم در طول هم نیسـتند بلکه در عرض هم هسـتند تقسـیم اول این است که مفـارق، یـا دائم است مثـل حرکت فلك یا زائل است. به عبارت دیگر یا زوال پیـدا نمی کنـد در اینصورت، دائم است یا زوال پیـدا می کنـد در اینصورت، غیر دائم است « توجه کنیـد در هر دو صورت قـابلیت زوال را دارد چون مفـارق است » وقـتی که زوال پیدا می کند به دو قسم تقسیم می شسود زیرا یا بسرعهٍ زائل می شود مثل حمره و سرخی که از خجالت تولید می شود یا زردی که از ترس حاصـل می شود یا ببطوءٍ زائل می شود مثل بعض از اعراضـی که مفارق انـد و مـدت طولانی می ماننـد مثل حرارتی که به آب داده شده تا وقتی که بخواهد تبدیل به آب خنك شود طول می کشد. زوال حرارت که عرض مفارق است ببطوء انجام می شود.

ص: ۶۸

تقسیم دوم این است که عرض مفارق به اثباتی و سلبی تقسیم می شود مثلا بیاض برای بدن یا عمی برای بدن. بیاض امر سلبی است و عمی امر ایجابی است و هر دو هم عرض مفارق اند. اگر چه ممکن است عمی برطرف نشود ولی قابلیت برطرف شدن را دارد.

نکته: ثمره ی این تقسیمات این است که از واقعیات حکایت می کند یعنی این چیزها در خارج هست. فلسفه بیان واقعیات می کند و نیاز به ثمره ندارد. بعضی علوم مقدمه برای علوم دیگر می شود اما فلسفه، مقدمه نمی شود بلکه بیان می کند که اینچنین اعراضی وجود دارد. این کتابی که الان خوانده می شود کتاب منطق است ولی توجه کنید که در منطق بحث از صورت می شود اما این تقسیماتی که مطرح شد بحث از ماده است و بحث از ماده، بحث های فلسفی است که در منطق وارد شده است مثلا اینکه گفته شود « انسان، حیوان ناطق است » را فلسفه باید اثبات کند و ربطی به منطق ندارد. منطق می گوید جنس و فصل را بیاور. صورتِ آوردن این است که ابتدا عام « که جنس است » آورده شود بعداً مختص « که فصل است » آورده شود. منطق بیان نمی کند که جنسِ انسان، حیوان است و فصل او ناطق است. موادی که در منطق بکار برده می شود باید در فلسفه اثبات شود. آنچه که در منطق بیان می شود فقط صورت است لذا به این منطق، منطق صوری می گویند یعنی می گوید قضیه باید به اینصورت باشد اما در هر ماده ای که می خواهد باشد اشکال ندارد. اینکه در صناعات خمس، مواد برای آنها مطرح می شود آن مواد در جای دیگر درست شده است.

ص: ۶۹

توضیح عبارت

و ایضا

یعنی تقسیم دیگر

مفارق

عِدل لفظ « مفارق »، « لازم » است که در صفحه ۱۷۴ سطر ۱ می آید اما در این فاصله اقسام مفارق را بیان می کند.

ای کل منهما عرض مفارق

این عبارت، تفسیر « مفارق» است.

چون این تقسیم هم برای عرض خاص است و هم برای عرض عام است لذا تعبیر به « کل منهما » می کند.

ترجمه: هر یک از عرض عام و عرض خاص می تواند مفارق باشد.

یدوم

عرض مفارق تقسیم به دو قسم می شود که یک قسم را با عبارت « یدوم » و قسم دوم را با عبارت « او یزول » در دو خط بعد می گوید. عبارت « بطوءً سراعا » هم تقسیم « یزول » است یعنی عرض مفارق دائمی و عرض مفارق زائل داریم. عرض مفارق دائم یا بطو و کندی زائل می شود یا با سرعت زائل می شود. عبارت « سلب او حصول » تقسیم دیگری برای عرض مفارق است.

کحرکه الفلک و کثیر من احواله بالنسبه الی جسمه المطلق

این عبارت مثال برای عرض مفارق دائمی است.

حرکت فلک را عارض قرار داده و جسم را معروض گرفته است. یعنی حرکت نسبت به جسم، عارض است و این عارض هم عارض دائمی است « ولی مفارق است یعنی قابلیت مفارقت دارد نه اینکه بالفعل مفارقت می کند ».

نکته: فلک، جسم است و هر جسمی می تواند متحرک باشد و می تواند ساکن باشد. فلک هم چون جسم است می تواند متحرک باشد و می تواند ساکن باشد ولی چرا ساکن نشده به خاطر جهتی است که باید آن جهت بیان شود.

ص: ۷۰

« کثیر من احواله »: مراد از احوال، عوارض است. علت اینکه لفظ « کثیر » آمـده این است که چون فلـک، احوال متعـدد دارد که بعضـی از احوالش عرض مفارق نیسـتند بلکه عرض لازم هستند اما کثیری از احوالش عرض مفارق است و آن کثیر هم دو حالت دارد چون بعضی از آنها مفارق دائمی اند و بعضی مفارق غیر دائمی اند.

بعضـی از احوال فلک که لازم اند مثل اینکه فلک، متمکّن در مکان است و دارای إین است. إین، عارض و صفتِ فلک است و عوض نمی شود چون هیچ وقت فلک از جای خودش بیرون نمی رود همچنین فلک دارای کمیت و اندازه ای است که لاغر و چاق نمی شود. پس کمیت، عـارض است امـا عـارضِ لازم برای فلـک است. کیفیت در فلـک هم همینطور است. « مراد از کیفیـت، حرارت و برودت نیسـت بلکـه کیفیـت خاصـی مراد اسـت » لـذا فلـک حرکـت کیفی و کمی و إینی نـدارد بلکه فقط حرکت وضعی دارد یعنی نسبتِ نقاط فرضی اش به بیرون از خودش عوض می شود.

پس بعضـی از احوال فلـک، لازم هسـتند و مفـارق نمی باشـند اما بعضـی از احوال فلک، مفارق هسـتند ولی دائم نیسـتند مثل کسوف و مانند قران « که دو فلک مقارن هم شوند ».

ادامه تقسیمات عرض/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه تقسیمات عرض/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

و ایضا مفارق ای کل منهما عرض مفارق یدوم کحرکه الفلک و کثیر من احواله بالنسبه الی جسمه المطلق (۱) [۱]

ص: ۷۱

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۷۲، س۳، نشر ناب.

بیان شد که عرض به دو قسم عام و خاص تقسیم می شود. سپس هر کدام از این دو به تقسیم دیگری تقسیم می شوند. زیرا عرض عام و خاص گاهی عارض وجودنـد و گاهی عارض ماهیتند. در جلسه قبل توضیح داده شد که شیئیتِ مطلق عبارت از مفهوم شیء بود و شیئیت خاص عبارت از مصداق شیء است مثل انسان و کتاب و همه موجوداتی که دیده می شوند.

شیءِ عـام که مفهوم شـیء و شـیءِ مطلق است بر اشـیاء خـاصه حمل می شود در اینصورت عرض بر معروض حمل می شود و عارض، عارض ماهیت است یعنی شیئیت، عارض بر ماهیت انسان و ماهیت کتاب و ... است.

اما بحثی که در جلسه قبل شروع شده بود و ناتمام مانده بود این بود که قسم دیگری که برای عرض عام و عرض خاص وجود دارد عبـارت از این است که این دو نوع عرض « که عـام و خـاص هسـتند » گاهی مفارق و گاهی لازم هسـتند. عرض مفارق، عرضـی بود که قابلیت مفارقت داشت اما عرض لازم این بود که قابلیت مفارقت نـداشت، آن عرض مفارق که قابلیت مفارقت داشت به دو قسم تقسیم می شود:

۱ ـ یا مفارقت نمی کرد. این را دائمی گفتند.

۲ ـ یا مفارقت می کرد. این به دو قسم تقسیم می شد:

الف: بسرعهٍ مفارقت می کرد و زائل می شد.

ب: ببطوءٍ مفارقت می کرد و زائل می شد.

ص: ۷۲

در تقسیم دیگر گفته می شود عرض عام یا خاص اگر مفارق باشند گاهی مثبت هستند « یعنی ثبوتی اند » و گاهی منفی هستند « یعنی سلبی اند ». در این جلسه، مطالب جلسه قبل بیشتر توضیح داده می شود.

برای عرضی که مفارق دائم باشد مثال به حرکت فلک زده شد. بیان گردید که حرکت فلک، قابلیت انفکاک دارد ولی منفک نمی شود. چون قابلیت انفکاک دارد پس عرض مفارق می شود نه عرض لازم و چون منفک نمی شود و فعلیت مفارقت ندارد پس عرض مفارق دائم است نه عرض مفارق زائل.

ابتدا باید فلک را تحلیل کرد که این عرض برای کدام قسمت فلک، عرض مفارق است؟

فلک « و هر جسمی » تحلیل به سه جزء می شود:

۱ _ ماده.

۲ _ صورت جسمیه.

۳ _ صورت نوعیه.

یک جزء ماده است که بخشِ بالقوه ی جسم است و جسم اگر بخواهد چیزهایی را قبول کند به توسط این بخش قبول می کند.

بخش دیگر، صورت جسمیه است که بُعدِ جسم را تشکیل می دهد یعنی جسم به خاطر اینکه صورت جسمیه دارد طول و عرض و عمق دارد ولی طول و عرض و عمق آن را صورت جسمیه تعیین نمی کند. به همین جهت گفته می شود صورت جسمیه در تمام اجسام یکی است پس صورت جسمیه امری بالفعل است اما بدون تعیین می باشد. در اینجا اشکال نکنید که چگونه یک چیز بدون تعین موجود شده است؟ زیرا قبلاـ بیان شد که امر بدون تعین در ذهن هم موجود نمی شود اما الان گفته می شود صورت جسمیه در خارج موجود است با اینکه بدون تعیّن است. جواب داده می شود که کم متصل، عرض لازم برای صورت جسمیه است و هیچ وقت صورت جسمیه را رها نمی کند. پس او که معیِّن است همیشه همراه صورت جسمیه است و صورت جسمیه نه به برکت ذاتش بلکه به برکت این عارضش همیشه معین است. پس اگر موجود می شود به خاطر تعینی است که از طریق عارض گرفته است ولو ذاتا متعین نیست. ذات هم به تنهایی هیچ وقت موجود نمی شود بلکه ذات با آن عارض که معیِّن است موجود می شود پس این ذات همیشه در خارج معیَّن است اگر چه به لحاظ ذات معین نیست.

ص: ۷۳

اما صورت نوعیه، تفاوت بین اجسام را درست می کند مثلا این جسم، جسم انسان است و آن جسم، جسم شجر است اینها با هم فرق می کنند و طرقشان به صورت نوعیه آنها است نه ماده و صورت. پس صورت نوعیه باعث تفاوت انواع هستند نه اشخاص « اما شخص از شخص طبق نظر مشاء به وسیله عوارض جدا می شود و طبق نظر مرحوم صدرا و فارابی به وسیله وجود جدا می شود ».

تا اینجا معلوم شد که همه اجسام از سه بخش ماده و صورت جسمیه و صورت نوعیه تشکیل می شوند.

نکته: موادی که در جمادات و نباتات و حیوانات « انسان جزء حیوان است » بکار گرفته می شود عناصر اربعه است که عناصر اربعه هم، دارای ماده و صورت نوعیه و صورت جسمیه هستند. ولی ماده ی آنها، عناصر نیست بلکه هیولای اُولی است پس دارای صورت جسمیه هستند که بُعد آنها را تشکیل می دهد و دارای صورت نوعیه هستند که آب بودن یا هوا بودن یا خاک بودن یا آتش بودن را درست می کند پس مرکبات عنصری، ماده ی آنها عناصر است و ماده ی عناصر هم هیولای اُولی است به این ترتیب عناصر چه مرکب باشند چه بسیط باشند ماده ی اولیه آنها هیولای اُولی است. پس هیولی در همه موجودات می آید ولی در عناصر اربعه، ماده قرار می گیرد و در مرکبات عنصری با صورت نوعیه و جسمیه اش ماده قرار می گیرد. در عالم کون و فساد یک هیولی که اسمش هیولای اُولی است موجود می باشد آن هیولی، اگر صورت مائیه بگیرد ماء می شود و اگر صورت هوائیه بگیرد هواء می شود و اگر صورت ترابیه بگیرد زمین می شود و اگر صورت ناریه بگیرد نار می شود. در اینصورت ۴ عنصر تشکیل می شود وقتی این چهار عنصر با هم ترکیب شدند یک صورت ترکیبی به نام صورت نبات یا جماد یا حیوان بر آن وارد می شود و عنصر مرکب به وجود می آید. عنصر بسیط و عنصر مرکب در هیولی شریک هستند لذا هیولای عالم عنصر را هیولای مشترکه می گویند.

ص: ۷۴

نکته: وحدت هیولی، وحدت ابهامی است که با تکثر جمع می شود یعنی با اینکه واحد است ولی در همه کثرات موجود است مثل واحد نوعی که با کثرت شخصی جمع می شود.

تا اینجا روشن شد که یک هیولی در عالم کون و فساد وجود دارد اما در مورد افلاک اینطور گفته می شود که نه فلک وجود دارد. اما آیا هیولای افلاک هم مثل هیولای عالم کون و فساد است؟ اینطور گفته شده که ۹ فلک و ۹ هیولا وجود دارد. آنها هیولای مربوط به خودشان را دارند. دو فلک، یک هیولای مشترک ندارند. پس مجموع هیولای عالم خلقت ۱۰ تا است.

توجه کردید که هیولا در افلاک و عنصر با هم فرق کرد اما صورت جسمیه « یعنی بُعدِ جوهریِ غیر معین » در فلک با عنصر یکی است. ولی صورت نوعیه فرق می کند. صورت نوعیه در فلک اول با صورت نوعیه در فلک دوم فرق می کند و در مجموع صورت فلکی با صورت عنصری فرق می کند. صورت نوعیه ی فلک، حرکت را ایجاب می کند. یعنی اگر صورت نوعیه ی فلک بیاید حرکت، واجب است و عرض مفارق نخواهد بود. اگر در فلک، ماده و صورت جسمیه اش را ملاحظه کنید فلک، جسم مطلق می شود که با اجسام دیگر شریک است به محض اینکه صورت نوعیه به آن داده شود حرکت برای آن واجب می شود یعنی عرض لازم می شود اما اگر جسم مطلقِ فلک را ملاحظه کنید حرکت برای آن، مفارق است. پس حرکت دائم برای فلک، در صورتی عرض مفارق است که جسمِ مطلقِ فلک ملاحظه شود اما اگر جسم فلک بما هو فلک ملاحظه شود حرکت، عرض مفارق نیست بلکه عرض دائم است.

ص: ۷۵

نکته: اگر مرحوم سبزواری می فرمود « حرکت برای جسم عرض مفارق است » صحیح بود ولی نمی توانست بگوید عرض مفارق دائم است بلکه باید بگوید برای جسم مطلقی که در فلک است عرضِ مفارق دائم است و برای جسم مطلقی که در عناصر است عرض مفارق غیر دائم است.

مرحوم سبزواری حرکت را برای فلک، عرض مفارق دائم قرار می دهد و این را وقتی می تواند به عنوان مثال بیان کند که جسم مطلق فلک را ملاحظه کند نه جسم خاصش را، لذا مرحوم سبزواری تعبیر به « بالنسبه الی جسمه المطلق » می کند.

فالحرکه الوضعیه المستدیره عرض عام لفلک الاطلس و السریعه الیومیه بالذات خاصه له

« السریعه » عطف بر « الوضعیه » است.

بیان شد که عرض « چه عرض عام باشد چه عرض خاص باشد » تقسیم به مفارق و لازم می شود اما مثال حرکت که بیان شد آیا عرض عام است یا عرض خاص است؟

نسبت به اجسام، عرض نیست یعنی حرکت مفارق دائم در مورد اجسام، عرضی نیست. حرکت مفارق غیر دائم، عرض برای اجسام عنصری است زیرا حرکت دائم در غیر فلک وجود ندارد اما حرکت دائمی برای فلک، عرض مفارق دائم است. توجه داشته باشید که حرکت فلک، حرکت وضعی است یعنی تغییر در وضع فلک ایجاد می کند « چون فلک را کوچک و بزرگ نمی کند لذا حرکت کمی ندارد و تغییر در کیف فلک هم ایجاد نمی کند لذا حرکت کیفی هم نیست. و چون جای فلک هم عوض نمی شود لذا حرکت إینی هم نیست. و چون صورت نوعیه فلک یا جوهر فلک، تقویت و ضعف پیدا نمی کند لذا حرکت جوهری هم نیست » و این حرکت وضعی فلک هم دورانی است لذا به آن، حرکت وضعی مستدیر گفته می شود. تمام افلاک در این حرکت مشترک هستند پس این حرکت، عرض عام می شود. اما عرض خاص چیست؟ می فرماید عرض خاص هم حرکتی از حرکات افلاک است ولی بایدمخصوص به خودشان باشد. مثلا حرکت خورشید در ۳۶۵ روز یکبار به دور زمین می چرخد. حرکت خاص خورشید، حرکتی است که با این سرعت مخصوص می باشد اما ماه در هر ۲۸ روز یکبار به دور زمین می زند.

ص: ۷۶

مرحوم سبزواری حرکت مستدیر وضعی را مثال برای عرض عام می آورد ولی برای عرض خاص مثال به حرکت وضعی مستدیری که برای شمس با قمر است نمی زند بلکه تعبیر به حرکت یومیه می کند. حرکت یومیه، حرکتی است که روز و شب را می سازد و به آن حرکت اُولی هم گفته می شود چون اولین حرکتی است که بشر به آن دسترسی پیدا کرد و آن را یافت. حرکت یومیه، حرکت فلک الافلاک « یعنی فلک نهم » است که می گویند سریعترین حرکت را دارد زیرا در یک شبانه روز دور زمین می چرخد لذا اسم این حرکت را حرکت سریعه یومیه می گذارند. این حرکت، حرکت خاص است که اختصاص به فلک الافلاک دارد و در سایر افلاک نیست.

نکته: مرحوم سبزواری لفظ « بالذات » در عبارت آورده علتش این است که فلک وقتی در یک شبانه روز می چرخد تمام ۸ فلک درون خودش را هم به دور زمین می چرخاند یعنی اینطور نیست که بر روی فلک هشتم لِیز بخورد بلکه مانند چرخ دنده است که در فلک هشتم فرو رفته. وقتی می چرخد همه افلاک هشت گانه درون خودش را می چرخاند لذا می بینید خورشید هم در هر شبانه روز یکبار به دور زمین می چرخد این حرکت برای خورشید، حرکت خاصش نیست چون حرکت خاص خورشید ۳۶۵ روز است.

پس حرکت سریعه یومیه برای همه ۹ فلک است و عرض خاص نمی باشد اما اگر قید « بالذات » آورده شود حرکت سریعه ی یومیه ی بالذات مخصوص به فلک الافلاک می شود و عرض خاص برای فلک الافلاک می شد اما برای افلاک دیگر بالعرض است.

ص: ۷۷

ترجمه: حرکت وضعیه ی مستدیره « بدون قید سریعه و یومیه » عرض عام برای فلک اطلس است « برای فلک هشتم و تک تک افلاک هم عرض عام است چون مربوط به همه افلاک می شود. لفظ ماشی هم شامل انسان و غیر انسان می شود پس برای انسان، عرض عام می شود در اینجا هم حرکت وضعیه ی مستدیره برای کلِ ۹ فلک، عرض عام نیست بلکه عرض خاص آنهاست زیرا عناصر این عرض را ندارند. ولی برای فلان فلک خاص عرض عام می شود. مرحوم سبزواری فلک اطلس را به عنوان مثال انتخاب کرد لذا عرض عام و عرض خاص فلک اطلس را بیان کرد » و حرکت سریع یومیه، عرض خاص برای فلک اطلس است.

او یزول کالانکساف و الانخساف و حمره الخجل و صفره الوجل

عبارت « او یزول » عطف بر « یدوم » است. زیرا عرض مفارق را که ذکر کرد آن را تقسیم به « یدوم » و « یزول » کرد. قسم دوم را هم با عبارت « بطوءً سراعاً » دو قسم می کند یعنی زوال گاهی زوالی است که به کُندی می باشد گاهی با تندی است.

« انکساف » و « انخساف » مربوط به فلک است و « حمره الخجل » و « صفره الوجل » مربوط به انسان است.

بعض از حالات برای فلک عرضی است که قابل زوال می باشد مثل انکساف که به معنای خورشید گرفتگی است و انخساف به معنای ماه گرفتگی است. البته در زمان ابن سینا کسوف و خسوف گاهی بر همدیگر اطلاق می شدند یعنی می بینید ابن سینا ماه گرفتگی را در موارد زیادی به کسوف تعبیر می کند. لذا اگر در عبارت ابن سینا که بحث از قمر می کند و تعبیر به کسوف می کند اشکال نکنید زیرا امروزه لفظ « کسوف » مخصوص به خورشید شده و « خسوف » مخصوص به ماه شده است اما در گذشته اینها به جای همدیگر بکار برده می شدند. در زمان مرحوم سبزواری این دو اصطلاح از هم جدا شدند لذا ایشان دو مثال می زند.

ص: ۷۸

انخساف و انکساف هر دو، حالت برای کوکب و عرض خاص هستند. انکساف، خاص خورشید است و انخساف، خاص ماه است. اما در گذشته عرض عام به حساب می آمدند چون هر کدام قابل برای خورشید یا ماه بودند اما امروزه عرض خاص هستند ولی عرض خاصی هستند که زائل می باشند و دائم نیستند یعنی مانند اصل حرکت که دائم بود نیستند. این دو، عرض هستند ولی با بطوء، زائل می شوند البته گاهی هم با سرعت زائل می شوند زیرا بستگی به این دارد که چه مقدار از خورشید یا ماه گرفته شده باشد. اگر کل آنها گرفته باشد خیلی طول می کشد تا منجلی شود اما اگر بخشی از آنها گرفته باشد زود منجلی می شود.

« حمره الوجل »: یعنی سرخی که از خجالت درست می شود. این سرخی، عارضی بر بدن انسان است و مفارق هم می باشد و سریع الزوال است.

« صفره الوجل »: یعنی زردی که از ترس درست می شود. این زردی هم زود زائل می شود.

بطوءً سراعاً حال لیزول

لفظ « بطوء » و « سراعا » حال برای « یزول » است یعنی یک حالت برای زوال، زوالِ بطوئی است و حالت دیگر برای زوال، زوالِ سِراعی است. پس تقدیر عبارت اینگونه می شود « یزول زوالاً بطوءاً و یزول زوالاً ًسراعاً »

تا اینجا تقسیم اول برای عرض مفارق را بیان کرد اما با عبارت بعدی تقسیم دوم را بیان می کند.

ص: ۷۹

سلب او فصول

عرض مفارق گاهی سلبی است و گاهی حصول و ثبوتی است پس بایـد چهار مثال زده شود زیرا عرض مفارق یا عام است یا خاص است و هر کدام از این دو یا سلبی اند یا ثبوتی اند.

مثال عرض خاص و عام ثبوتی: مانند تعقل و ادراک.

هر دو عرض مفارق انـد. انسان، هم تعقل می کنـد و هم ادراک می کند. گاهی مشـغول تعقل و ادراک هست گاهی مشـغول نیست. پس ادراک و تعقـل، دو عرض مفارق انـد. تعقل، عرض خاص انسان است چون در انسان هست ولی در سایر حیوانات نیست ولی ثبوتی است. اما ادراک، عرض عام انسان است چون در سایر حیوانات پیدا می شود ولی نسـبت به انسان عرض عام می شود زیرا ادراک، می تواند احساسی باشد و تعقلی نباشد.

مثال عرض خاص و عام سلبی: مانند جهل.

جهـل، عرض خـاص انسـان است زیرا به حیوان، جاهل گفته نمی شود ولی سـلبی است. مرحوم سبزواری برای عرض عام مثال نمی زنند. جهل را مقید به جهل بسـیط می کند زیرا جهل مرکب، ثبوتی است. جهل بسـیط یعنی نداشتن اما جهل مرکب یعنی اعتقـاد به اینکه این نادانی من، دانائی است. یعنی جهل مرکب تفسـیر به « اعتقاد » می شود که امر ثبوتی است. اما جهل بسـیط تفسیر به « اعتقاد نداشتن » می شود.

ترجمه: عرض مفارق گاهی سلبی است گاهی حصولی است.

ای قسمه اخری لهما

این عبـارتِ « سـلب او حصـول » قسـمت دیگری برای عرض عـام و عرض خـاص است. توجه کنیـد که چون بحث در تقسـیم عرض عام و عرض خاصِ مفارق است لذا ضمیر « لهما » را به عرض عام مفارق و عرض خاص مفارق برگردانید.

ص: ۸۰

اَن کلا منهما اما صفه ثبوتیه للمعروض او سلبیه کالتعقل و الادراک للنفس الانسانیه و الجهل البسیط لها

ضمیر « منهما » به همان بر می گردد که ضمیر « لهما » برگشت.

ترجمه: هر یک از دو عرض، یا صفتِ ثبوتی برای معروض هستند یا سلبی اند مثل تعقل « که صفت ثبوتی و عرض خاص است » و مثل ادراک « که صفت ثبوتی و عرض عام است » که عارض بر نفس انسانی هستند و مانند جهل بسیط برای نفس انسانیه « که صفت سلبی است ولی عرض خاص است اما برای عرض عام، مثال نزده است.

و البیاض و العمی للبدن

این عبارت مثال دیگر است. بیاض، امر ثبوتی است و عمی، امر سلبی است. هر دو را برای بدن انسان ثابت می کند « شاید هم مراد اعم از بدن انسان و حیوان باشد در اینصورت بیاض، عرض عام برای حیوان و عمی عرض خاص برای حیوان می شود. » که بیاض و عمی، عرض عام می شود.

نکته: « بیاض »، عرض عام شد و « عمی » در یک فرض عرض عام و در یک فرض عرض خاص شد لذا هم برای عرض عام ثبوتی و سلبی مثال زده شد هم برای عرض خاص ثبوتی و سلبی مثال زده شد اما برای عرض خاص سلبی، مثال به جهل زده شد و برای عرض عام سلبی مثال به عمی زده شد در صورتی که مراد از بدن، بدن انسان باشد.

ص: ۸۱

ادامه بیان تقسیم عرض به مفارق و لازم/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تقسیم عرض به مفارق و لازم/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

و لازم عطف علی مفارق من فکّه عن الملزوم العقل امتنع (۱) [۱]

نکته مربوط به جلسه قبل: بیان شد که مرحوم سبزواری « جهل » را مقید به بسیط کردند علتش این بود که جهل مرکب را خارج کند چون جهل مرکب، صفت ثبوتی است نه صفت سلبی. نکته ای که در اینجا باید اشاره کرد این است که جهل بسیط را همه سلبی می دانند و به معنای ندانستن است اما در جهل مرکب دو قول است. گروهی معتقدند که جهل مرکب در مقابل علم است یعنی ندانستن. این گروه ناچار هستند که جهل مرکب را سلبی بگیرند ولی گروهی معتقدند که جهل مرکب، اعتقاد و صورت علمیه است و از سنخ علم است ولی علمِ مطابق با واقع است. این گروه، جهل مرکب را ثبوتی می گیرد نه سلبی. مرحوم سبزواری هم از همین گروه است که جهلِ مرکب را اعتقاد قرار می دهد و ابن سینا هم از همین گروه است که جهل مرکب را صور علمیه قرار می دهد. غالباً جهل مرکب، ثبوتی دانسته می شود و به معنای علمِ غیر مطابق است. وقتی « یقین » را تعریف می کنند می گویند تصدیقی است که دارای سه قید باشد:

۱ ـ جازم باشد.

ص: ۸۲

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۷۴، س۱، نشر ناب.

۲ ـ راسخ باشد.

۳ ـ مطابق با واقع شود.

پس صرف تصدیق لازم نیست زیرا شامل وهم و ظن و علم می شود « فقط شامل شک نمی شود زیرا در شک، تصدیق ندارد اما در وهم، تصدیقِ جانب مرجوح را دارد، در ظن هم تصدیق جانب راجح را دارد. در علم هم تصدیق جانب راجح را دارد. پس طرف تصدیق کافی نیست. تصدیق راجح هم کافی نیست زیرا تصدیق راجح در ظن هم هست بلکه باید جازم هم باشد تا ظن و وهم را خارج کند.

تصدیق باید علاوه بر جازم بودن راسخ هم باشد. جازم به معنای این است که احتمال خلاف داده نشود اما راسخ به معنای این است که این جزم ثابت و پایدار باشد و با شکِ مشکّک، زائل نشود. این قید، تقلید را خارج می کند زیرا تقلید ولو تصدیق جزمی باشد با تشکیکِ شاک زائل می شود لذا راسخ نیست.

قید دیگری که می آورند این است که مطابق با واقع باشد این قید، جهل مرکب را خارج می کند.

تصـدیق اگر راجـح باشد ظن است و اگر جازم باشد علم است و این تصدیقِ جازم که علم است اگر راسخ نباشد تقلید است و اگر مطـابق با واقع نباشـد جهل مرکب است. توجه می کنیـد که جهل مرکب از اقسام علم شـمرده می شود. ابن سـینا و مرحوم سـبزواری، جهـل مرکـب را از سـنخ علـم می داننـد. ابن سـینا می گویـد جهـل مرکب، صـورت علمیه است همـانطور که علم، صـورت علمیه است ولی علم، صـورت علمیه ای است که واقع را درست نشـان می دهـد ولی جهـل مرکب، صورت علمیه ای است که واقع را غلط نشان می دهد.

ص: ۸۳

وقتی جهل مرکب، تفسیر به صورت علمیه شود قهراً صورت علمیه، امر ثبوتی است لذا جهل مرکب هم امر ثبوتی می شود مرحوم سبزواری قید « بسیط » را آورده تا جهل مرکب را خارج کند بله قید « بسیط » به درد کسانی که جهل مرکب را سلبی می دانند نمی خورد.

بحث امروز: بعد از اینکه عرض، تقسیم به عرض عام و عرض خاص شد، مرحوم سبزواری این دو عرض را به تقسیمات دیگر هم تقسیم کرد. بیان شد که هر یک از عرض عام و عرض خاص، یا عارض ماهیت هستند یا عارض وجود هستند. سپس تقسیم دومی بیان شد که هر یک از این دو یا لازم اند یا مفارق اند. خود مفارق هم به دو قسم دائم و زائل و به دو قسم ثبوتی و سلبی تقسیم شد. سپس قسم دیگر که عرض لازم باشد را دو تقسیم می کند. که در یک تقسیم، دو قسم به وجود می آید و در تقسیم دیگر، سه قسم به وجود می آید.

تقسیم اول: لازم، تقسیم به لازمِ بیّن و لازمِ غیر بیّن می شود.

تقسیم دوم: لازم، تقسیم به لازم ماهیت و لازم وجود خارجی و لازم وجود ذهنی می شود « البته قبلا مرحوم سبزواری عارض را تقسیم به عارض ماهیت و عارض وجود کرد در اینجا یکی از اقسام عارض که عارض لازم است تقسیم به لازم وجود و لازم ماهیت می شود » و لازم وجود هم به دو قسم لازم وجود خارجی و لازم وجود ذهنی تقسیم می شود.

قبل از بیان تقسیم اول، ابتدا باید لازم را تعریف کنیم.

تعریف لازم: چیزی که عقل از انفکاکش امتناع می کند « یعنی اجازه ی انفکاکش را نمی دهد لذا هر عارضی که عقل، انفکاکش را از معروض اجازه دهد مفارق می گویند و هر عارضی که عقل، انفکاکش را از معروض اجازه ندهد لازم می گویند » مرحوم سبزواری می فرماید « من فکه العقل امتنع » یعنی عقل از فکّ اینچنین لازمی امتناع می کند و اجازه ی فک عارض را از معروض نمی دهد. مرحوم سبزواری می فرماید این عبارت به عنوان صفت برای « لازم » آمده است اما این صفت، اشاره به تعریف است. مرحوم سبزواری برای « لازم بین » هم صفت می آورد و می گوید « فی الدرک تبع » یعنی به تبع ملزوم ادراک می شود و لازم نیست لازم را مستقلاً ادراک کرد. اینچنین لازمی که به ادراک ملزوم اکتفا می کند و با ادراک ملزوم، درک می شود لازم بیّن می شود.

پس توجه کردید که مرحوم سبزواری دو صفت می آورد که یک صفت برای خود « لازم » است و یکی برای « لازم بین » است و می گوید اوّلی تعریف برای لازم است مثل تالی اش « یعنی دومی ».

تعریف لازم بیّن: لازمی که با تصور ملزوم، تصور می شود را می گویند مثلا اگر اربعه به ذهن مخاطب داده شود زوجیت هم داده می شود و لازم نیست برای زوجیت استدلال کرد و گفت اربعه از دو تا دو تشکیل شده است پس منقسم به متساویین است و هر عددی که منقسم به متساویین است زوج می باشد پس اربعه زوج است.

ص: ۸۵

تعریف لازم غیر بین: لازمی که با تصور ملزوم، تصور نمی شود بلکه نیاز به دلیل دارد مثل حرکت که لازم صورت فلکی فلک است نه اینکه لازم جسم مطلق فلک باشد زیرا بیان شد که نسبت به جسم مطلق فلک، عرض مفارق است ولی نسبت به خود فلک، عرض لازم غیر بین است زیرا وقتی فلک را تصور کنید حرکتش تصور نمی شود. تصور حرکت، احتیاج به استدلال دارد.

توضیح عبارت

و لازم عطف علی مفارق

مرحوم سبزواری در صفحه ۱۷۲ سطر ۳ فرمود « و ایضا مفارق » این عبارت عطف بر آنجا است.

البته می توان عطف بر « عارض » در صفحه ۱۷۱ سطر ۱۰ گرفت و آن را مجرور خواند یعنی من عارضٍ مفارقٍ و لازمٍ ».

من فکه عن الملزوم العقلُ امتنع

عقل امتناع می کند از اینکه لازم از ملزوم جدا شود « به عبارت دیگر لازم عبارت از عرضی است که عقل از انفکاک آن عرض از ملزوم، اِبا دارد و اجازه انفکاک نمی دهد ».

فی الوصف اشاره الی التعریف کما فی تالیه

در این وصفی که برای « لازم » آورده شده اشاره به تعریف « لازم » هم شده است. چنانچه در تالی لازم انجام شد « یعنی شعری که در پشت سر و بعد از این شعر می آید همین کار واقع شده زیرا ــ بیّن ــ متصف به صفتی شده که آن صفت در عین اینکه صفت است تعریف هم برای ــ بیّن ــ است ».

ص: ۸۶

اعنی فبیّنٌ للشیء

ترجمه: از این تالی، مصرع بعدی را قصد می کنم که با عبارت « فبین للشئ » است و معنای این مصرع این است: پس بیّن برای شیء « یعنی ملزوم » هست.

فی الدرک تَبَع

ترجمه: بیّن این صفت دارد که در ادراک، تابع ملزوم است « یعنی اگر ملزوم ادراک شود به تبع ملزوم، لازم هم ادراک می شود اما لازم غیر بین، بر خلاف این است یعنی اگر ملزوم را ادراک کردید به تبعش لازم ادراک نمی شود بلکه ناچار هستید برای ادراک لازم تلاش جدیدی کنید ».

نکته: لفظ « تبع » را به صورت فعل بخوانید چون در مصرع بعدی تعبیر به « امتنع » می کند و « امتنع » فعل است اما به خاطر اینکه آخر مصرع قرار گرفته آخر این دو فعل را ساکن می خوانیم.

کما یقال اللازم البین ما یلزم تصوره من تصوره الملزوم

چنانچه در تعریف لازم بین اینگونه گفته می شود: لازم بین، عارضی است که تصور آن از ناحیه تصور ملزوم لازم می آید « یعنی اگر تصور ملزوم شود بدنبالش تصور لازم می آید ».

نکته: لفظ « یلزم » به معنای « لازم می آید » است اما در بعضی موارد به معنای « لازم می باشد » است. توجه کنید که در هیچ جا به معنای « لازم می دارد » نیست چون « یستلزم » به معنای « لازم می دارد » هست.

ص: ۸۷

و غیر بین علی خلافه ای لم یَتبَع فیه

ضمیر « فیه » به « درک » بر می گردد.

لازم غیر بین بر خلاف لازم بین است یعنی لازم، در تصورش تابع ملزوم نیست « بلکه تصورِ جدا می خواهد ».

نکته: همه لازم ها در خارج، از ملزوم خودشان جدا نمی شوند و اگر جدا شوند لازم نخواهند بود بلکه مفارق اند اما بعضی از لازم ها علاوه بر اینکه در خارج جدا نمی شدند در ذهن هم جدا نمی شوند در اینصورت بیّن هستند اما بعضی در ذهن جدا می شوند در اینصورت غیر بیّن می شوند. پس آنچه که لزوم خارجی و ذهنی هر دو را دارد لازم بیّن است اما آنچه که لزوم خارجی دارد و لزوم ذهنی ندارد لازم غیر بیّن است.

و جِیء لعدّ الباق من اصنافه ای اصناف اللازم

لفظ « جیء » به صیغه امر خوانده می شود و به معنای « بیا » است « اگر با باء متعدی شود به معنای بیاور است » در اینجا به معنای « آماده با » ترجمه می کنیم.

ترجمه: آماده باش برای شمردن باقی اصناف لازم « یعنی مرحوم سبزواری می خواهد بقیه اصناف را بشمارد ».

مرحوم سبزواری می خواهد بقیه اصناف دیگر لازم را ذکر کند و آن، تقسیم عرض لازم به لازم ماهیت و لازم وجود خارجی و لازم وجود ذهنی است چون در عارض، این تقسیم بیان شد در لازم هم که این تقسیم می آید زیاد توضیح داده نمی شود.

ص: ۸۸

تعریف لازم ماهیت: نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی در عارض شدن دخالت دارد یعنی لازِم ماهیت است بدون اینکه توجهی به وجود خارجی و وجود ذهنی شود. مرحوم سبزواری به این تعریفی که برای لازم ماهیت کرده اصرار دارد اما گروهی « مثل محقق دوانی » اینگونه گفتند که لازم ماهیت در واقع لازم الوجودین است یعنی لازم ماهیت، هم لازم وجود خارجی است هم لازم وجود ذهنی است و چون لازم هر دو وجود است گفته می شود ماهیت، این لازم را دارد چه این ماهیت، لباس وجود خارجی داشته باشد چه لباس وجود ذهنی داشته باشد پس لازم الماهیه لازم الوجودین شد بعضی از معاصرین هم این حرف را ترجیح دادند که لازم الماهیه، لازم الوجودین است. مرحوم سبزواری این را قبول ندارد و می گوید « تعبیر به لازم الوجودین نکن، بلکه بگو لازم ماهیت است با قطع نظر از وجود ذهنی و وجود خارجی » یعنی اگر ماهیت را در تصور خودت از وجود ذهنی و وجود خارجی جدا کنی می بینی آن لازم را داراست مثل « امکان » نسبت به ماهیت، عرضِ لازم است « نه عرض مفارق » و هیچ وقت موجودِ ممکن را رها نمی کند زیرا اگر رها کند این موجود ممکن یا واجب می شود یا ممتنع می شود که هر دو باطل است. بنابراین امکان، لازم ماهیت می شود چه ماهیت در خارج موجود باشد چه در ذهن موجود باشد. پس امکان، لازم الوجودین است و به عبارت دیگر چه قطع نظر از وجود خارجی شود چه قطع نظر از وجود ذهنی شود « امکان » برای ماهیت هست. پس این لازم، لازم ماهیت است و لازم آن دو وجود نیست اگر لازم آن دو وجود بود با قطع نظر از آن دو وجود، این لازم از بین می رفت.

مرحوم سبزواری بر رد مرحوم دوانی که گفتند لازم ماهیت، لازم الوجودین است دلیل می آورد تا حرف خودش را ثابت کند که لازم ماهیت، لازم ماهیت است با قطع نظر از وجود ذهنی و خارجی اش.

تا اینجا لازم ماهیت روشن شد.

تعریف لازم وجود خارجی: لازم وجود خارجی مثل حرارت برای نار است که اگر به وجود خارجی موجود شد دارای حرارت است و حرارت از آن منفک نمی شود اما اگر به وجود ذهنی موجود شد حرارت را ندارد پس حرارت، لازم وجود خارجی ماهیت می شود نه لازم وجود ذهنی ماهیت و نه لازم خود ماهیت است.

تعریف لازم وجود ذهنی: انسان را وقتی در ذهن خودتان می آورید « کلیت » را بر آن عارض می کنید. اگر انسان در خارج باشد « شخص » بر آن عارض می شود و گفته می شود « الانسان الخارجی شخص » و گفته نمی شود « الانسان الخارجی کلی » اما وقتی انسان در ذهن بیاید کلی می شود و این کلیت، عارض انسان است و از انسان هم جدا نمی شود.

من لازم الماهیه من حیث هی

مرحوم سبزواری مورد اول را با عبارت « من لازم الماهیه » بیان می کند و مورد دوم و سوم را با عبارت « و اللازم العینی و الذهنی » بیان می کند اما در شرح شعر، هر سه مورد را بعد از « من لازم الماهیه » می آورد.

ص: ۹۰

« من حیث هی »: یعنی بدون اینکه وجود ذهنی و وجود خارجی لحاظ شود یعنی این دو وجود را لحاظ نکن.

ای قسمه اخری للازم

این عبارت، تقسیم دیگری برای لازم است.

انه اما لازم الماهیه من حیث هی من دون اعتبار خصوصیه احد الوجود من او کلیهما

ضمیر « انه » به « لازم » بر می گردد.

عبارت « من دون اعتبار خصوصیه احد الوجودین » توضیح « من حیث هی » است.

ترجمه: این لازم یا لازم ماهیت من حیث هی است بدون اینکه یکی از دو وجود اعتبار شود یا هر دو اعتبار شود « مرحوم سبزواری با این عبارت می خواهد مرحوم دوانی را رد کند. مرحوم سبزواری قید ـ من حیث هی ـ را آورد ولی قانع نشد لذا عبارت ـ من دون ... ـ را آورد تا تاکید بر رد دوانی کند ».

کالامکان للماهیه و الزوجیه للاربعه

مثل امکان که لازم ماهیت برای ماهیت است و زوجیت هم برای اربعه، لازم ماهیت است.

و اما لازم الوجود العینی کالحراره للنار و البروده للماء

یا عارض، لازم وجود خارجی است مثل حرارت برای نار خارجی و برودت برای آب خارجی.

و اما لازم الوجود الذهنی کالکلیه للانسان العقلی

یا عارض، لازم وجود ذهنی است مثل کلیت برای انسان عقلی یعنی انسانی که در ذهن آمده است نه انسان خارجی.

کما قلنا

لازم ماهیت، قبلا بیان شد اما دو لازم دیگر « که یکی لازم وجود عینی و یکی لازم وجود ذهنی است » هم هست.

و اللازم العینی و الذهنی اِفقِه

لازم عینی « و خارجی » و ذهنی را بفهم و بـدان « یعنی فقط لازم ماهیت وجود ندارد بلکه علاوه بر آن، لازم عینی و ذهنی هم هست ».

و هذان لازما وجود

این عبارت، مطلب بعدی است که لزوم در لازم ذهنی و خارجی به چه معنا است و لزوم در لازم ماهیت به چه معنا است.

بیـان معنـای « لازم » در لازم ماهیت و لازم ذهنی و خارجی/ ادامه بیان تقسـیم عرض/ باب ایساغوجی/ منطق منظومه ۹۴/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معنای « لازم » در لازم ماهیت و لازم ذهنی و خارجی/ ادامه بیان تقسیم عرض/ باب ایساغوجی/ منطق منظومه.

و هذان لازما وجود مقتضی یعنی ان اللزوم فیهما بمعنی الاقتضاء و المنشاء (۱) [۱]

بحث در تقسیمات لازم بود. تقسیم دوم این بود که لازم، یا لازم ماهیت است یا لازم وجود است. و اگر لازم وجود بود یا لازم وجود خارجی است یا لازم وجود ذهنی است پس لازم به این اعتبار سه قسم می شود.

برای لازِم وجود ذهنی مثال به انسان زده شد که در ذهن موجود است و به آن انسان عقلی گفته می شود. بیان شد که انسان عقلی، معروض کلیت است. کلیت بر انسان عارض می شود و این عارض، لازِم معروض است و از معروض جدا نمی شود البته لازم وجود ذهنی هم هست یعنی اگر این انسان، در خارج موجود شود کلیت عارضش نمی شود اما اگر در ذهن موجود شود کلیت بر آن عارض می شود. پس کلت، لازم انسان است ولی لازم انسانی است که به وجود عقلی و وجود ذهنی موجود شده است یعنی اگر وجود ذهنی حاصل نباشد و ماهیت به صورت خالص دیده شود متصف به کلیت نمی شود و معروض کلیت نمی باشد همچنین اگر با وجود خارجی دیده شود معروض کلیت نمی باشد.

ص: ۹۲

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۷۴، س۸، نشر ناب.

تا اینجا در جلسه قبل بیان شده بود اما سوالی شده بود که به خاطر آن سوال، این مباحث تکرار شد.

سوال: چطور گفته می شود انسانی که در ذهن موجود است موجودی شخصی است و در عین حال، کلی هم هست؟ در حالی که کلی با شخصی متفاوت است. به عبارت دیگر هر ماهیتی تا موجود نشود شخصی نمی شود وقتی موجود شد شخصی می شود زیرا وجود، امری مشخَّص است و شخص درست می کند. این ماهیت اگر در خارج موجود شد یک شخصِ موجودِ

خارجی می شود و اگر در ذهن موجود شد یک شخصِ موجودِ ذهنی می شود. انسانی که تصور می شود و به وجود ذهنی موجود می شود با انسانی که شخص دیگر تصور می کند و آن هم به وجود ذهنی موجود می شود دو شخصِ مختلف هستند همانطور که وقتی دو انسانی که در خارج، موجود به وجود خارجی شدند دو انسانِ مختلف هستند. زیرا آن وجودی که در ظرف خاصی « که عبارت از ذهن این شخص است » می باشد غیر از آن وجودی است که در ظرف خاص دیگر « که عبارت از ذهن شخص دیگر است » می باشد. ظرف ها متفاوت هستند پس این موجودها متفاوت می شوند.

پس تمام این ذهنیات، شخصی هستند همانطور که هر چه در خارج موجود می شود شخص است. « وجود » چون عینِ تشخص است لذا هر جا که وارد شود شخص می سازد چه در خارج باشد چه در ذهن باشد پس این انسانی که در ذهن می آید شخص است چرا می گویید کلی است؟

ص: ۹۳

جواب: کلیت، وصفِ ماهیتِ موجوده است. وصفِ وجودِ ماهیت نیست. اما شخصیت، وصفِ وجودِ ماهیت است. انسانی که در ذهن ما می آید به اعتبار اینکه انسان است حکایت از انسانهای متعدد می کند پس کلی می شود و به اعتبار اینکه در ذهن وجود گرفته شخصی می شود. به عبارت دیگر یک وجود است که چون می تواند بر انسانهای متعدد منطبق شود کلی است. پس شخصیت، وصفِ وجودش است اما کلیت، وصفِ آن ماهیتی است که موجود شده است. ماهیت، نسبت به کلیت و جزئیت، لاـ بشرط است نمی توان گفت این ماهیت، جزئی است یا کلی است. اما وقتی در خارج آورده می شود جزئی است چون حکایت نمی کند و وقتی در ذهن آورده می شود کلی است و ماهیت را به کلیت موصوف می کند. و این ماهیت حاکی از کثیرین می شود.

پس آنچه که در خارج است، هم وجوداً شخص است و هم ماهیتاً به برکت وجود خارجی، شخص است اما آنچه که در ذهن آمده است وجوداً شخص است اما ماهیتاً « چون وجود ذهنی آن را از حکایت منع نمی کند و او می تواند حکایت کند » کلی است.

پس مانعی ندارد که چیزی، شخص باشد ولی به اعتبار حکایت کردنش از متعدد، کلی بشود.

بیان جواب به عبارت دیگر: به موجود ذهنی می توان به دو صورت توجه کرد:

۱ ــ به صورت « ما به یُنظَر ». یعنی وجود ذهنی، وسیله ی نظر قرار داده می شود تا به کمک وجود ذهنی، به چیزی توجه شود و نظر کرد. این وجود، به لحاظ « ما به ینظر » کلی می شود چون به وسیله ی این وجود به زید و عمرو و بکر و هر کس که انسان بر آن تطبیق می کند نظر می شود پس « ما به ینظر » کلی است.

۲ ــ به صورت « ما فیه یُنظَر ». یعنی به خود شیء نظر می شود بدون اینکه حکایت از چیزی کند . و بدون اینکه از طریق این وجود ذهنی به چیز دیگر نظر شود. در اینصورت این وجود ذهنی، وجود شخصی می شود که با وجود شخصی دیگر که در ذهنِ شخص دیگری آمده است فرق می کند.

پس یک شیء می تواند به یک حیث کلی باشد و در عین حال می تواند به حیث دیگر شخص باشد. به عبارت دیگر به حیث « ما به ینظر » کلی است و به حیث « ما فیه ینظر » شخص است و به عبارت سوم، به حیث وجودش شخص است و به حیث ماهیتِ موجود به این وجودش کلی است. و به عبارت چهارم، به حیث حکایتش کلی است و به حیث فردیتش شخص است یعنی یک فرد است که حکایت می کند و این فرد به لحاظ فرد بودنش شخص می شود و به لحاظ حکایت کردنش کلی می شود.

بیان جواب به عبارت سوم: این بیان را ابن سینا در کتاب برهان شفا آوردند و آن این است: ما زید را مشاهده می کنیم صورت زید در ذهن ما « یعنی باصره ی ما » می آید « باصره، مرتبه ی پایین ذهن است » سپس وارد مراتب بالای ذهن « مثل قوه متخیله » می آید. قوه متخیله این را مجرد می کند به اینصورت که خصوصیات زید را از او می گیرد مثلا قدِ فلان و رنگِ فلان و با این پدر بودن و با این مادر بودن و .... را از او می گیرد آنچه که باقی می ماند انسانیت است. این انسانیتِ کلی تعقل می شود پس در عقل، یک انسانیت می آید.

ص: ۹۵

دوباره عمرو را مشاهده می کنیم در اینصورت هم یک انسانیتِ همراه با عوارض در ذهن ما « یعنی باصره » می آید این هم همان مسیر را طی می کند تا بالاخره بعد از ریختن خصوصیاتش، انسانیت بشود. این انسانیتِ دوم با انسانیتِ اول چه حالی پیدا می کند؟ آیا بر هم منطبق می شوند یا کنار هم هستند یعنی آیا دو انسانیت در ذهن ما هست یا یک انسانیتی که از دو انسانیتِ منطبق در ذهن ما درست شده در ذهن قرار دارد؟ جواب این است که یک انسانیت در ذهن ما هست. بله در قوه خیال، دو تا وجود دارد چون دو تا انسانیت تجرید کرده و حکم می کند به اینکه انسانیت زید با انسانیت عمرو فرق می کند چون خیال، آن خصوصیاتِ فارق بین زید و عمرو را در ذهنش دارد. اما عقل، این خصوصیات را ریخته و لذا در نزد عقل فقط انسانیت آمده است. بار دوم هم انسانیت آمده است لذا فرقی بین این دو انسانیت که در عقل آمده نمی باشد. دوباره بکر و خالد و ... دیده می شود و انسانیتِ سوم و چهارم و ... می آید و همه ی انسانیت ها بر یکدیگر منطبق می شوند وقتی منطبق شدند پس به یک وجود موجود می شوند بنابراین یک انسانیت در ذهن ما هست و با یک وجود موجود شده است. وجود، یکی است اما انسانیت هم یکی است ولی متراکم است یعنی انسانیت هایی بر روی هم منطبق شدند. چون متراکم هستند، از متعدد حکایت می کند چون از متعدد گرفته شد. پس این انسانیت که الان واحد شده است و متراکم می باشد و از کثرات به وجود می آید می تواند از کثرات حکایت کند اما وجود از ابتدا واحد بوده و تا آخر هم واحد است و متراکم نشده است. آن وجود، اجازه می دهد که موجود به این وجود که همین ماهیت است حکایت کند. یعنی ماهیت چون متراکم است از کثیرین حکایت می کند اما وجود چون واحد است حکایت نمی کند.

ص: ۹۶

پس وجـود، شخصـی می شود و آن مـاهیت بر اثر تراکمی که از کـثرات دارد کلی می شود. در اینصورت این انسـانیتی که به خاطر وجود شخصـی اش شـخص شده است به خاطر ماهیتِ متراکمه اش می تواند از کثیر حکایت کند. کلیت، وصفِ ماهیت موجوده اش است و شخصـیت هم وصفِ وجودش است در مجموع گفته می شود که نحوه وجود این مـاهیت، نحوه ای اسـت که به این مـاهیت، اجـازه ی کلی بودن می دهـد امـا نحوه ی وجود خـارجی، نحوه ای است که به این مـاهیت، اجـازه ی کلی بودن نمی دهـد چون وجود خارجی، وجودِ متراکم از انسانیت ها نیست که بتواند حکایت از انسانیت های متعدد کند او، یک انسـانیتِ موجود است ولی این که در ذهن آمـده هزاران انسـانیت است که به یـک وجود موجود شـده است لـذا می توانـد از هزاران انسان حکایت کند.

بحث امروز: لازمِ ماهیت و لازمِ وجود توضـیح داده شـد. لفظ « لازم » از ماده ی « لزوم » گرفته شـده است. در جایی که لازم ماهیت و لازم وجود را داریم یک لزومی هم هست که رابطه ی ملزوم « یعنی ماهیت » و لازم « مثلا امکان » قرار داده می شود « وماننـد اینکه وجود خارجی نار، ملزوم می شود و حرارت، لازم می شود و ماننـد وجود ذهنی کلی، ملزوم می شود و کلیت، لازم می شود » از رابطه ی بین ملزوم و لازم تعبیر به لزوم می شود. اما لزوم به چه معنا است؟ لزوم دارای دو معنا است:

۱ _ به معنـای اقتضـا و تـاثیر است. یعنی اگر گفته می شود این شـیء لازم آن شـیء است یعنی معلول و مقتضای آن و اثر آن است. آن شـیء تاثیر کرده و این شـیء درست شـده است. علت ها همه ملزومنـد و معلول ها همه لازمنـد. حرارت، لازم آتش است و آتش، ملزوم حرارت است. در بـاب علت و معلول و در بـاب موثر و اثر و در بـاب فاعـل و فعـل، لزوم به معنـای تاثیر و اقتضا است.

۲ _ به معنـای تبعیت است یعنی اگر گفته می شود این شـیء لازم آن شـیء است یعنی تابع آن شـیء است ولی تابِع لا ینفک است و از آن جدا نمی شود.

وقتی گفته می شود امکـان، لازم مـاهیت است معنـایش این نیست که مـاهیت، اثر گذاشـته و امکان را ایجاد کرده است چون ماهیت، قـدرت تاثیر نـدارد آنچه که قـدرت تاثیر دارد وجود است پس مراد این است که امکان، تابع لا ینفک ماهیت است نه اثر آن.

در لازم مـاهیت، لزوم به معنـای تبعیت است پس لازم مـاهیت، اثر مـاهیت نیست بلکه تـابع لا ینفـک مـاهیت است ولی لازم وجود، اثر وجود است یعنی حرارت، اثر وجود آتش است. کلیت، اثر وجود ذهنی انسـان است. در جایی که بحث از « وجود » می شود و « وجود »، ملزوم قرار داده می شود بایـد آن را موثر گرفت و لزوم به معنـای تاثیر قرار داده می شود و لازم به معنای اثر خواهـد بود پس توجه کردیـد « لازم » در این اقسامی که ذکر شد به یک معنا نیست بلکه « لزوم » در لازم ماهیت به معنای تبعیت است و در لازم وجود به معنای تاثیر گـذاری است. پس اینگونه گفته می شود که لازم وجود به معنای حاصل از وجود است. و لازم ماهیت معنای تابع ماهیت است نه حاصل از ماهیت. در مورد کلیت هم همینگونه است یعنی اگر وجود نباشـد نه کلیت و نه شخصـیت برای ماهیت است. اگر وجود ذهنی به آن داده شود کلیت را درست می کند و اگر وجود خارجی به آن داده شود شخصـیت را درست می کنـد پس لازمه ی وجود خـارجی « یعنی اثر وجود خـارجی » ، شخصـیت است و لازمه ی وجـود ذهنی « یعنی اثر وجود ذهنی » کلیت است ولی اثر مـاهیت، نه کلیت است نه شخصـیت بلکه مـاهیت بـا هر دو جمع می شود. پس کلیت و شخصیت، آثار وجودند.

ص: ۹۸

تا اینجا روشن شد که « لزوم » در سه جا داریم:

۱ _ در ماهیت.

۲ _ در وجود ذهنی.

۳ _ در وجود خارجی.

لزوم در ماهیت به معنای تبعیت است و لزوم در دو مورد دیگر به معنی مقتضی بودن و تاثیر گذاری است.

توضیح عبارت

هذان لازما وجودٍ

این دو « یعنی لازم عینی و لازم ذهنی » لازم وجودند.

مقتضی

این عبارت بیان دیگری برای « لازما » هست. یعنی این دو، لازم وجودند و به عبارت دیگر مقتضای وجودند « به عبارت دیگر این دو، لازم وجود هستند که این وجود، این صفت دارد که مقتضی است اما در مورد ماهیت اینگونه گفته می شود: لازم ماهیت است و آن ماهیت این صفت را دارد که متبوع است ».

سوال: وجود برای این عرض علت تامه است یا علت ناقصه است؟

جواب: بستگی دارد به اینکه این را در کجا استفاده کنید بحثی در نمط ۴ کتاب شرح اشارات آمده که آیا ماهیت می تواند علت برای وجودش باشد؟ می گویند خیر. اما آیا ماهیت می تواند علت برای اوصافش باشد؟ می گویند بله. این جوابی که ابن سینا می دهد تمام این مطالبی که گفته شد را خراب می کند زیرا ابن سینا فرمود ماهیت می تواند علت برای سایر اوصافش باشد در حالی که بیان شد ماهیت نمی تواند علت باشد. توجه کنید وقتی ابن سینا استدلال می کند این مشکل برطرف می شود. ابن سینا اینگونه استدلال می کند: علت اینکه ماهیت نمی تواند برای وجودش علت باشد این است که ماهیت تا موجود نشود علت نمی شود. پس معلوم شد که کلام ابن سینا مخالف با کلام مرحوم سبزواری نیست. زیرا آنچه که در واقع علت است وجود ماهیت است نه خود ماهیت زیرا اگر خود ماهیت شان علیت داشت قبل از وجود هم می توانست علت باشد. پس ماهیت باید موجود شود تا بتواند علت شود. اگر ماهیتِ موجوده علت وجود می شود گفته می شود آیا ماهیتِ موجوده، علت همین وجودی که دارد می شود یا علت وجود دیگر می شود؟ اگر علت همین وجودی که دارد بشود دور لازم می آید و اگر علت وجود دیگر بشود تسلسل لازم می آید و چون دور و تسلسل باطل است پس علت شدن ماهیتِ موجوده برای وجودش باطل است اما اگر ماهیت، موجود شود و بخواهد علت برای زوجیت شود دور لازم نمی آید زیرا ماهیتِ موجوده علت برای چیزی غیر از وجود می شود.

پس معلوم شد که آنچه علت می شود وجود است نه ماهیت اما سوال این بود که وجود آیا علت ناقصه است یا علت تامه است؟

جواب این است که اگر ملزوم ها متعدد بودند وجود هر کدامشان علت ناقصه است. مقتضی و شرط و عدم المانع هم باید باشند تا علت تامه درست شود. و هر کدام به تنهایی علت ناقصه هستند پس وجودِ مقتضی و وجودِ شرط و وجودِ عدم المانع لازم است تا احتراق هیزم حاصل شود. یعنی معلولِ مقتضی « مثل آتش » و شرط « یعنی نزدیک بودن هیزم به آتش » و عدم المانع « تر نبودن هیزم » وجود دارد لذا احتراق حاصل می شود. هر کدام از این سه وجود اگر ملاحظه شود علت ناقصه می شود اما اگر این سه وجود با هم ملاحظه شوند علت تامه می شوند. پس باید توجه کرد که ملزوم اگر مرکب است هر کدام از وجود ما علت ناقصه می شوند و وجود همه با هم علت تامه می شود و اگر ملزوم بسیط است وجودش علت تامه می شود. بستگی دارد به اینکه کدام وجود ها اثر کنند و اثرشان چگونه باشد یعنی اگر جزء الموثر باشند علت ناقصه می شوند و اگر تمام الموثر باشند علت تامه می شوند.

یعنی ان اللزوم فیهما بمعنی الاقتضاء و المنشاء

یعنی لزوم در لازم خارجی و لازم ذهنی به معنای اقتضاء و منشائیت است « پس وجود ملزوم به یعنی منشاء و مقتضی و موثر است و لازم یعنی اثر و ناشی و مقتضا است.

ص: ۱۰۰

اذ الوجود مبدء مطلق الاثر

وجود، مبـدء اثر است اما نه اثر خاص بلکه همه اثرها که در جهان است وجود، مبـدء برای آن است حتی جایی که ماهیت می خواهـد اثر کنـد تـا وجود نگیرد و به وسـیله وجود ظـاهر نشود اثرش ظـاهر نمی شود مثلاـ لازم ماهیت، امکان است این امکان برای مـاهیت هست حتی اگر ماهیت، موجود نشود. اما اگر این امکان بخواهـد ظاهر شود ماهیت بایـد ظاهر شود. ظهور ماهیت به وجود است. لذا هر جا بخواهد تاثیر حاصل شود باید وجود بیاید حتی اگر تاثیر به معنای ظهور و اظهار باشد.

پس تمام آثار در جهان خلقت به وجود نسـبت داده می شود لذا اشکال ندارد که وجود را موثر یعنی مقتضی و منشاء قرار داد. اما اگر این وجود، لازمی دارد به معنای این است که موثرِ در آن لازم و مقتضِیِ آن مقتضا است.

بخلافه فی الماهیه فانه فیها بمعنی التبعیه

بخلاـف لزوم در مـاهیت « یعنی در لاـزم مـاهیت، زیرا در لاـزم مـاهیت لزوم به معنـای تاثیر و اقتضاء و منشائیت نیست بلکه به معنای تبعیت است » زیرا لزوم در ماهیت به معنای تبعیت است.

ثم اشرنا الی عدم ارتضاء قول العلامه الدوانی

مرحوم دوانی لاـزمِ مـاهیت را لاـزم وجودین گرفته است یعنی اینطور گفته است که امکـان، لاـزِم وجودِ ذهنیِ ماهیت و لازمِ وجودِ خـارجیِ مـاهیت است. بنـابراین چـون وجـود، موثر است امکـان را می توان اثر وجودین قرار داد در اینصورت لزوم در مبنـای دوانی در لازمِ ماهیت به معنای تبعیت نیست بلکه به معنای تحصـیل است چون وجودین تاثیر می گذارنـد و این امکان را برای ماهیت می آورند.

ص: ۱۰۱

بیـان کلاـم مرحوم دوانی دربـاره معنـای لازم ماهیت/ بیان معنای لازم در لازم ماهیت/ ادامه بیان تقسـیم عرض/ باب ایساغوجی/ منطق منظومه. ۹۴/۰۷/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیـان کلاـم مرحوم دوانی دربـاره معنـای لاـزم ماهیت/ بیان معنای لازم در لازم ماهیت/ ادامه بیان تقسیم عرض/ باب ایساغوجی/ منطق منظومه.

ثم اشرنا الی عدم ارتضاء قول العلامه الدوانی: ان لازم الماهیه لازم کلا الوجودین (۱) [۱]

قبل از ورود در بحث ابتدا به سه سوال پاسخ می دهیم.

سوال اول: چگونه ممکن است یک وجود ذهنی هم شخص باشد و هم کلی باشد؟

جواب: توضـیح این سوال در جلسه قبـل بیـان شـد. در این جلسه یک مثال بیان می شود تا روشن تر شود. یک آینه را ملاحظه کنید که جمعیت موجود در این سالن را نشان می دهد. این آینه وجود شخصـی دارد و یک شـخص است اما این همه افراد را نشـان می دهـد چون شخصـیتش طوری است که بـا کثیرین سازگار است. آن موجود ذهنی هم چون وجود دارد یک شـخص است ولی شخصـیتش طوری است که می تواند از افراد کثیری حکایت کند. پس مانعی ندارد که وجود خودش شخصی باشد ولی حکایت از کلی و کثیرین کند.

نکته: یـک جسم کِـدر را ملاـحظه کنیـد که یک شـخص است و حکایت از چیزی نمی کنـد اما یک جسمِ مرآتی را ملاحظه کنید که یک شـخص است ولی حکایت می کند. این حکایت کردنش به خاطر شـخص بودنش نیست زیرا آن جسم کدر هم شخص است. این جسم مرآتی طـوری است که حکـایت می کنـد و جسم کـدری طوری است که حکـایت نمی کنـد. وجود ذهنی هم حـالت مرآتی دارد لـذا حکایت می کنـد. پس شخصـیت و عـدم شخصـیت دخالت در حکایت ندارنـد. آن نحوه ی وجود دخالت در حکایت دارد.

ص: ۱۰۲

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۷۴، س۱۱، نشر ناب.

سوال دوم: قبلا عارض تقسـیم به سه قسمِ « عارض ماهیت » و « عارض وجود ذهنی » و « عارض وجود خارجی » شـده بود. در این جا هم لازم، تقسـیم به این سه قسم شـد یعنی « لازم ماهیت » و « لازم وجود ذهنی » و « لازم وجود خارجی »، در حالی که لازم یکی از مصادیق عارض است. وقتی عارض که عام است تقسـیم به سه قسم می شود لازم هم که یکی از مصادیقش است تقسیم به سه قسم می شود. چه جهتی داشت که دوباره این تقسیم تکرار شد؟

جواب اول: چون در بین افرادِ عارض، عرض لازم مهم بود بعد از اینکه عارض، تقسـیم شد این فردش هم که لازم بود تقسیم

شد.

جواب دوم: « جواب دوم تقریبا تبیین جواب اول است » عارض، عام است و لازم، خاص است و ما اجازه داریم که به خاطر تاکید یا به خاطر اهمیت یا به خاطر هر جهت دیگر خاص را بعد از عام ذکر کنیم و هیچ کسی اشکال نمی کند که این خاص در ضمن عام بود چرا دوباره خاص را ذکر کردید؟ زیرا ذکر خاص بعد از عام است و ذکر خاص بعد از عام اشکال ندارد. چون یا به خاطر تاکید یا به خاطر اهمیتی که خاص دارد بعد از عام ذکر شده است. در تقسیم هم همینگونه است که ابتدا عام ذکر شد بعداً خاص که لازم است ذکر شده است. همانطور که ذکر خاص بعد از عام، لغو نیست و دارای فایده است همچنین تقسیم خاص بعد از عام هم لغو نیست و تکرار نیست.

ص: ۱۰۳

سوال سوم: ما گفتیم لازم ماهیت تابع ماهیت است نه اینکه مقتضای ماهیت باشد یعنی ماهیت اقتضای امکان را ندارد بلکه امکان را در پِی دارد یعنی به تعبیر دیگر ماهیت، علت امکان نیست. سوال شد که علت امکان چیست؟ امکان، یک مفهوم است و بنابر قول بعضی ها یک واقعیت خارجی است. در هر صورت یک امر ممکن الوجود است نه واجب الوجود. امر ممکن الوجود نیاز به موجِد دارد. موجِد امکان چیست؟

جواب: یکبار گفته می شود « ماهیت موجوده، امکان دارد » در این صورت می توان گفت ماهیت به برکت وجودش، موجِدِ امکان است. اما ما اینگونه نگفتیم بلکه بیان کردیم « ماهیت، امکان دارد حتی با قطع نظر از وجودش » یعنی وجود را در امکان ماهیت دخیل نکردیم پس امکان، حاصلِ وجود ماهیت نیست تا گفته شود که اگر چه ماهیت، موثر نیست ولی ماهیتِ موجوده به لحاظ وجودش می تواند موثر باشد. پس وجود دخالتی ندارد در اینصورت سوال به جای خودش باقی است که امکان به وسیله ی چه چیزی برای ماهیت، موجود شده است؟ خود ماهیت نمی تواند امکان را موجود کند چون یا دور یا تسلسل لازم می آید که قبلا بیان شد. الان هم بیان شد که ماهیت موجوده نمی تواند امکان را ایجاد کند چون امکان برای ماهیت موجوده نیست بلکه برای ماهیت خالص است. در اینصورت سوال می شود که امکانِ ماهیت به توسط چه چیز ایجاد شد؟ توجه کنید که برای جواب از این سوال یک قانون کلی بیان می شود که این قانون کلی در اینجا جاری می شود. آن قانون کلی این است: همیشه گفته می شود که علت، ملزوم را ایجاد می کند. اگر ملزوم، واجب الوجود نباشد و ممکن الوجود باشد علت، ملزوم را ایجاد می کند و جعل ملزوم همان جعل لازم است. لازم، بدون جعل نیست ولی به جعل ملزوم، جعل می شود مثلا وقتی شخص ۴ کتاب در این مکان قرار می دهد زوجیت حاصل می شود. این شخص، زوجیت را ایجاد نمی کند بلکه ۴ کتاب درست می کند. عدد ۴ را به وجود می آورد ولی زوجیت به دنبال کار این شخص موجود می شود اینطور نیست که دو جعل وجود داشته باشد تا یک جعل تعلق به اربعه بگیرد و جعل دوم تعلق به زوجیت بگیرد بلکه همان جعلی که برای اربعه است در جعل زوجیت کافی است. در هر ملزوم و لازمی اینگونه گفته می شود که لازم، به جعل ملزوم جعل می شود و لازم نیست برای لازم جعل جدایی باشد.

خداونـد _ تبـارك _ كه مـاهيت را جعـل مى كنـد « البته مـاهيت، جعـل نمى شـود بلكه به بركت وجـود، جعـل مى شود » به اينصورت است كه امكان را مستقيما جعل نمى كنـد حتى امكان را براى ماهيت هم جعل نمى كنـد فقط خداوند _ تبارك _ وجود را جعـل مى كنـد و بـا جعل وجود كه ملزوم ماهيت است ماهيت جعل مى شود و با جعل شـدن ماهيت كه ملزومِ امكان است امكان هم جعل مى شود. اينطور نيست كه خداونـد _ تبارك _ مستقيماً ماهيت را جعل كنـد يا مستقيماً امكان را جعل كنـد بلكه فقـط وجود جعـل مى شود اين قانون هم وجود دارد كه هر لازمى به جعل ملزوم جعل مى شود. به تعبير ديگر لازم، مجعول به عين جعل ملزوم است.

اين مطلب بـا عبـارت ديگر هم بيان شـده: بعضـى لازم ها، لا مجعولِ به لا مجعوليتِ ملزوم است « اين لازمى كه الان بيان شـد مجعول به مجعوليت ملزوم است » مثل لوازم خداونـد _ تبارك _ مثلا واجب الوجود است. واجب الوجود بودن، محتاج نبودن و عالم بودن و قادر بودن را لازم دارد. در مقصـد ششم شـرح تجريـد خوانديد كه واجب تعالى را واجب مى كند و از وجوب استفاده مى شود كه خداوند _ تبارك _ عالم و قادر و ... است. تمام اوصاف الهى « چه سلبى چه ثبوتى » را از همين وجوب استخراج مى كند. در اينصورت همه اين صـفات، لازم وجوب مى شوند. اما اين صـفات را چه كسـى به خداوند _ تبارك _ داده است براى او جعل كرده است؟ مى گويند اين لوازم، لا مجعولِ به لا مجعوليِت ملزوم هستند يعنى همانطور كه ملزوم « كه ذات خداونـد _ تبـارك _ است » لا مجعول مى باشـد لوازمش هم لا مجعول است. پس لوازمى كه ملزومش لا مجعول باشـد خود آن لازم هم لا مجعول است و لوازمى كه ملزومش مجعول باشـد خود آن لازم هم مجعول است ولى مجعول به جعل جدا نيست بلكه مجعول به همان جعلِ ملزوماتش است.

پس صدق می کند که لازم، مجعول به جعل ملزوم است و لازم، لا مجعول به لا مجعولیت ملزوم است.

سوال چهارم: امکانِ خاص به معنای سلب ضرورتین است اما امکان عام اگر ایجابی باشد با ضرورتِ وجود می سازد و اگر سلبی باشد با ضرورت عدم می سازد. امکانی که در اینجا مراد است امکان خاص می باشد. در اینصورت سوال می شود که سلب ضرورتین به معنای هیچ است پس امکان، چیزی نیست تا بخواهد برای ماهیت ثابت شود تا بدنبال مُثبت آن برویم.

جواب: این یک مطلب است که امکان، آیا سلب است یا امر سلبی است؟ امر سلبی در خارج وجود ندارد اما آیا در ذهن هم وجود ندارد؟ بعضی می گویند امکان در خارج وجود دارد. «حرف اینها حرف خوبی نیست ما فقط نقل اقوال می کنیم » بعضی می گویند ما هر چقدر تلاش کردیم ا مکان را در خارج نیافتیم. انسان و شجر و حیوان در خارج بودند اما مکان در خارج نبود پس امکان یک امر ذهنی است. مرحوم صدرا جمع می کند و می گوید امکان، ذهنی است ولی اتصاف به امکان، خارجی است. «این حرف مرحوم صدرا حرف خوب و دقیقی است » یعنی شخص در خارج متصف به امکان است نه اینکه در ذهن، متصف به امکان باشد و در خارج یا ممتنع باشد یا واجب باشد. این شخص در خارج، ممکن الوجود هست. پس اتصاف شخص به امکان یک امر خارجی و واقعی است اما خود امکان، امر خارجی و واقعی نیست. سپس اشکال می شود که امکان، امر سلبی است چگونه امر سلبی، وصف ثبوتی قرار داده می شود؟ جواب داده می شود که صفت ثبوتی نمی تواند صفت برای امر سلبی قرار بگیرد اما امر سلبی می تواند صفت برای ثبوتی قرار بگیرد مثل عمی و عجز که امر سلبی اند ولی صفت قرار می گیرند و گفته می شود: «این شخص، عاجز از برداشتن این شی است » ادر اینجا شخص متصف به عجز شده است. امر سلبی به معنای سلب نیست بلکه به معنای این است که در خارج موجود نیست. مثلا شخصی عجز ما را تصور می کند پس این عجزِ ما در ذهن او وجود دارد اما در خارج، عجزی وجود ندارد. پس امکان دارد که شیئی در خارج، سلبی باشد ولی در ذهن تصور شود. همان امر ذهنی، در خارج، صفت برای موجود خارجی شود مثل امکان.

نکته: مطلب دیگری که در جواب از این سوال داده می شود این است که همه نگفتد امکان به معنای سلب الضرورتین است بلکه بعضی گفتند به معنای تساوی الطرفین است و این امکان، امکان وجودی می شود و این اشکال اصلا وارد نمی شود.

نکته: بحث در امکان ماهوی است نه امکان فقری. امکان ماهوی را هم مرحوم صدرا و هم مشاء قبول دارند.

بحث امروز: آیا امکان، لازم ماهیت است با قطع نظر از دو وجود، چنانچه مرحوم سبزواری فرمود یا امکان، لازم الوجودین است یعنی لازمه ی وجود خارجی ماهیت و لازمه ی وجود ذهنی ماهیت است؟ این دو احتمال چه فرقی با هم دارند؟ اگر لازم وجودین باشد و قطع نظر از وجود خارجی و ذهنی شود نباید امکان دیده شود چون این امکان اگر لازم وجودین باشد مقید به احدالوجودین است یعنی یا باید وجود خارجی باشد تا امکان بیاید یا باید وجود ذهنی باشد تا امکان بیاید. اگر هر دو وجود برداشته شود امکان باید برود در حالی که امکان نمی رود پس معلوم می شود که لازم وجود نیست بلکه لازم ماهیت است حتی با قطع نظر از دو وجود، امکان برای ماهیت است پس امکان، لازم ماهیت است نه لازم وجودین. بله اگر ماهیت را بوجود نبینید و امکان را بخواهید برای آن ثابت کنید صحیح نیست. وقتی ماهیت موجود نباشد ذاتیاتِ خودش را ندارد تا چه رسد به لوازمش، در اینصورت نمی تواند امکان را برایش ثابت کرد در حالی که امکان برای ماهیت ثابت می شود.

ص: ۱۰۷

جواب این اشکال این است که چگونه امکان برای ماهیت ثابت می شود؟ آیا ماهیت، مقید به وجود می شود بعداً امکان برای آن ثابت می شود یا ماهیت را در ظرف وجود قرار می گیرد و برای آن، امکان ثابت می شود. ماهیت در ظرف وجود قرار می گیرد و وجود، قید قرار نمی گیرد می بینیم امکان برای آن هست. اگر ماهیت مقید به وجود شود معنایش این است که این امکان برای وجود است و با همین قیدِ وجود به ماهیت نسبت داده می شود. اما اگر وجود، ظرف قرار داده شود و گفته شودکه ماهیت باید در ظرف وجود ریخته شود تا هر چه که دارد ظاهر کند در اینصورت ماهیت، امکان را هم که دارد ظاهر می کند.

اما اگر وجود، قید باشد ماهیت تا موجود نشود امکان پیدا نمی کند « نه اینکه امکانش را ظاهر نکند » اما اگر وجود، ظرف باشد ماهیت، امکان را دارد اگر بخواهد دارائی هایش را اظهار کند باید در این ظرف قرار بگیرد و ظهور پیدا کند تا دارائی هایش هم ظهور پیدا کند. پس امکان اگر لازم وجودین باشد با قید وجود می آید اما اگر ماهیت قطع نظر از وجود لحاظ شود باید از امکانش هم قطع نظر شود در حالی که از وجود قطع نظر می کنیم ولی امکانش هست پس معلوم می شود که امکان، مقید به وجود نیست بلکه در ظرف وجود است.

مرحوم سبزواری می فرماید وجود برای ماهیت، ظرف است نه قید و نه شرط. پس ماهیت را با وجود می بینیم به نحو حینیه نه به نحو مشروطه، یعنی گفته می شود در حینی که ماهیت، وجود دارد امکان دارد نه به شرط اینکه ماهیت موجود است امکان دارد.

ص: ۱۰۸

اگر امکـان، لازم وجودین گرفته شود اینگونه گفته می شود: مـاهیت به شـرط وجود امکـان دارد. امـا اگر امکان، لازم وجود گرفته نشود بلکه لازم ماهیت گرفته شود اینگونه گفته می شود: ماهیت در حینی که موجود است امکان دارد. در حین وجود، ذاتیـاتش و بقیه دارائی هـایش را هم دارد. یعنی وجود، شـرط ظهور امکـان می شود نه اینکه شـرط ثبوت امکان باشـد. امکان برای ماهیت ثابت است اما اگر این امکان بخواهد ظاهر شود همانطور که اگر خود ماهیت بخواهد ظاهر شود باید وجودی پیدا کنـد پس وجود، ظرف برای مـاهیت می شود و به مـاهیت ظهور می دهـد و تمـام دارائی هـای مـاهیت را هم ظاهر می کنـد نه اینکه دارائی های ماهیت برای ماهیت به شـرط وجود ثابت شونـد بلکه با وجود، ظاهر می شونـد در حالی که قبل از وجود هم ثـابت هسـتند پس امکان، به شـرط وجود برای ماهیت ثابت نیست بلکه مطلقا ثابت است و در حینی که وجود حاصل می شود این امکانِ ثابت شده ظاهر می شود.

مرحوم دوانی فرموده امکـان، لازم الوجودین است ایشـان وجود را شـرط گرفته و فرموده ماهیت، به شـرط داشـتن یکی از دو وجود « یا ذهنی یا خارجی » می تواند امکان داشته باشد اگر یکی از این دو شرط از آن گرفته شود مفهوم کلام مرحوم دوانی این است که دیگر امکان نخواهـد بود در حالی که ما معقتدیم در آن وقت هم امکان هست. پس امکان برای ماهیتِ مشـروط به وجـود حاصـل نیست بلکه برای مـاهیتی حاصـل است که اگر بخواهـد ظـاهر شود بایـد در ظرف وجود قرار بگیرد تـا بتواند دارائی هایش « از جمله امکانش » را ظاهر کند.

ص: ۱۰۹

مرحوم سبزواری می فرماید برای اینکه بیان کنیم که قول مرحوم دوانی را نمی پسندیم عبارت « لیس لازم الوجودین المیض » را آوردیم تا حرف ایشان را رد کنیم.

توضیح عبارت

ثم اشرنا الی عدم ارتضاء قول العلامه الدوانی

« ثم »: بعد از اینکه تقسیم کردیم لازم را به این سه قسمی که گفتیم.

ترجمه: سپس اشاره کردیم به اینکه در لازم ماهیت، مبنای مرحوم دوانی را قبول نداریم.

ان لازم الماهیه لازم کلا الوجودین

« ان » مجرور است چون مقول قول است.

این عبارت، قول مرحوم دوانی است یعنی ایشان، هر لازم ماهیتی را لازم الوجودین گرفته « یعنی لازم وجود ذهنی و خارجی با هم گرفته است » ولی مرحوم سبزواری می فرماید ما این را قبول نداریم زیرا می گوییم لازم ماهیت، لازم ماهیت است با قطع نظر از وجودین.

بقولنا: و لیس لازم الوجودین المضی

« بقولنا » متعلق به « اشرنا » است.

الف و لازم در « المضی » موصوله است یعنی « الذی مضی ».

به شعر قبل توجه کنید که فرمود « و اللازم العینی و الذهنی افقه » سپس ادامه داده شد « هذان لازما وجود مقتضی » گویا لازم وجود ذهنی و وجود خارجی حاضر دیده شد و درباره آنها بحث شد که لزوم به معنای اقتضاء است از بین سه قسم لازم، یکی از آنها که لازم ماهیت بود گذشت سپس بحث در لازم عینی و ذهنی شروع شد الان که این بحث شروع شد می توان گفت که لازم ماهیت گذشت. مرحوم سبزواری در لازم ماهیت تعبیر به « الذی مضی » می کند یعنی آن که بحثش گذشت.

ص: ۱۱۰

توضیح عبارت: لفظ « المضی » اسم « لیس » است و « لازم الوجودین » خبر آن است. یعنی آن لازمی که بحثش گذشت « یعنی لازم ماهیت » لازم وجودین نیست. « گویا اینگونه گفته است ــ لیس لازم الوجودین لازم الماهیه ــ یعنی لازم ماهیت، لازم وجودین نیست خلافاً للعلامه الدوانی که لازم الوجودین گرفته است ».

ای الذی مضی ذکره قبلهما

ضمیر « قبلهما » به وجود ذهنی و وجود خارجی بر می گردد. این عبارت تفسیر « مضی » است و می فهماند که الف و لازم در « المضی » موصوله است.

و هو لازم الماهیه

آن که ذکرش گذشت لازم ماهیت است.

لانه و ان کان معها احد الوجودین الا انه علی سبیل الحینیه لا المشروطه

تا اینجا تفسیر عبارت بیان شد اما از اینجا می خواهد تعلیل بیاورد که چرا حرف مرحوم دوانی باطل است و چرا امکان یا لازم ماهیت، لازم الوجودین نیست؟ مرحوم سبزواری می فرماید اگر چه صحیح است که امکان، در یکی از این دو وجود برای ماهیت دیده می شود ولی آن دو وجود شرطِ عروض امکان نیستند بلکه ظرفِ عروض امکان هستند بنابراین وقتی گفته می شود این ماهیت، امکان را دارد یعنی در حین وجود، این امکان را دارد نه اینکه به شرط وجود، این امکان را داشته باشد. کلام مرحوم دوانی نشان می دهد که ماهیت بشرط وجود ذهنی یا به شرط وجود خارجی دارای امکان است در حالی که ما اینگونه نمی گوییم بلکه می گوییم ماهیت دارای امکان است و شرطی هم ندارد ولی در وقتی که وجود ذهنی یا وجود خارجی می گیرد این امکانی که برایش ثابت است برای او دیده می شود.

ص: ۱۱۱

ترجمه: « به چه دلیل می گویید لازم ماهیت، لازم وجودین نیست؟ » به خاطر اینکه شان این است که ولو وقتی امکان برای ماهیت حاصل است احد الوجودین هم همراه ماهیت هست ولی احد الوجودین به صورت حینیه همراه ماهیت است نه به صورت مشروطه « یعنی شرط قرار داده نمی شود بلکه ظرف قرار داده می شود پس امکان برای ماهیت ثابت می شود اما نه به شرط وجود بلکه با ظرف وجود ».

فلیس الوجود بمعتبر فی لزوم الماهیه اصلا

« اصلا »: یعنی نه وجود ذهنیش و نه وجود خارجیش.

ترجمه: وجود، در لزومِ لازم الماهیه معتبر نیست « در جایی که لازم الماهیه بخواهد لزوم داشته باشد وجود، معتبر نیست بله وجود، ظرف است ولی موقوف علیه نیست ».

سوال: لفظ « حینیه » و « مشروطه » مونث آمده است این دو وصف چه می باشند؟

جواب: طبق توضیحی که داده شد وجود، ظرف برای ماهیت گرفته شد و « وجود » مذکر است و طبق کلام مرحوم دوانی، وجود برای ماهیت، شرط گرفته شد در اینصورت هم « وجود » مذکر است پس « وجود » چه شرط گرفته شود چه ظرف گرفته شود مذکر است اما چرا این دو لفظ را مونث آورد؟ جواب این است که مرحوم سبزواری این مطلب را به قضیه بر می گرداند یعنی « الماهیه الموجوده ممکنه » موضوع این قضیه چگونه است آیا ماهیت به شرط وجود مراد است که مشروطه شود یا ماهیت فی حین الوجود مراد است که حینیه شود؟ سپس حکم که « ممکنه » است آورده شد. اگر وصفِ « الموجود » شرط گرفته شود قضیه، مشروطه می شود و اگر وصفِ « الموجود » ظرف گرفته شود قضیه، حینیه می شود. مرحوم سبزواری می فرماید « الماهیه الموجود ممکنه »، این قضیه، حینیه است یعنی « الموجوده » ظرف است نه شرط اما مرحوم دوانی می فرماید « الماهیه الموجوده ممکنه » این قضیه، مشروطه است یعنی وصفِ « الموجود » شرط برای ماهیت است یعنی ماهیت به شرط وجود ممکن است اما مرحوم سبزواری می فرماید ماهیت در حین وجود، ممکن است.

ص: ۱۱۲

بیان فرق بین ذاتی و عرضی/ باب ایساغوجی/ منطق منظومه ۹۴/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین ذاتی و عرضی/ باب ایساغوجی/ منطق منظومه

غوص فی الفرق بین الذاتی و العرضی (۱) [۱]

در این فصل فرق بین ذاتی و عرضی بیان می شود. فرقِ دو شیء اگر به توسط ذات آنها یا ذاتی آنها نباشد منحصراً باید به توسط عرض خاص آنها باشد. یعنی گاهی دو شیء تباین بالذات دارند یعنی به تمام ذات با هم اختلاف دارند. گاهی به فصل « که ذاتی است » اختلاف دارند. از این دو که بگذرید دو شیء که اختلاف دارند حتماً اختلافشان از طریق عرضِ خاص آنها است « عرض عام نمی تواند باعث اختلاف شود ».

الان بحث در فرق بین ذاتی و عرضی است که از طریق عرض خاص می آید. یعنی سه عرض خاص برای ذاتی گفته می شود که مقابل این سه برای عرضی حاصل است.

نکته: فرق ذاتی و عرضی این است که ذاتی به معنای جزء ذات است و عرضی به معنای عارض بر ذات است. جنس و فصل، ذاتی هستند. غیر از این دو، عرضی هستند.

بیان فرق ذاتی و عرضی:

فرق اول: ذاتی هر شی، معلَّل نیست « مقابل این کلام این است که عرضی، معلّل است » یعنی کسی نمی تواند سوال کند چرا این شیء دارای این ذاتی هست؟ البته می توان سوال کرد که چرا این دیوار سفید شد و چرا این انسان، بلند قد است اما نمی توان گفت که چرا انسان، حیوان است یا ناطق است؟ « به قول ابن سینا نمی توان سوال کرد که چرا زردآلو، زردآلو شد » زیرا این ذات اگر بخواهد انسان باشد باید انسانیت و حیوانیت و ناطقیت به او داده شود و الا انسان نخواهد بود. اما انسان اگر انسان باشد می تواند سیاه باشد و می تواند سفید باشد یعنی دو راه وجود دارد در اینصورت سوال می شود که چرا این راه انتخاب شد و چرا آن راه انتخاب نشد. ولی برای انسانیت دو راه وجود ندارد تا گفته شود چرا این راه انتخاب شد.

ص: ۱۱۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۷۷، س۱، نشر ناب.

پس نمی توان از ذاتی شیء سوال کرد و ما هم نمی توانیم برای ذاتی شیء علت بیاوریم. لذا مرحوم سبزواری فرمود « ذاتی شیء لم یکن معللا » یعنی ذاتی، معلّل نیست تا برای آن علت آورده شود یا از علت آن سوال شود. نه می توان از علتش سوال کرد و نه می توان جواب از این سوال داد که علتش چیست؟ اما در عرضی اینگونه نیست. در مورد عرضی می توان سوال کرد مثلا گفته می شود چرا این دیوار، سفید شد؟

نکته: اگر انسان سیاه ملاحظه شود یعنی انسان با قید سیاه ملاحظه شود به طوری که « سیاه » ذاتی آن شود در اینصورت نمی توان سوال کرد که چرا انسانِ سیاه، سیاه شد؟

توجه کنید که بحث ما در صغری یعنی مصادیقِ ذاتی نیست بلکه قانون این است که هر جا چیزی ذاتی بود علت نمی خواهد. اما اینکه در کجا ذاتی است و در کجا ذاتی نیست مورد بحث نمی باشد در ما نحن فیه هم شاید نتوان سیاهی را در انسانِ سیاه ذاتی گرفت. اما سیاهی برای سیاه، ذاتی است و معلّل نیست.

نکته: ذاتی و عرضی، امر نسبی اند مثل سیاهی که نسبت به خود سیاه، ذاتی است اما نسبت به موجود دیگر مثل انسان، عرضی است.

توضیح عبارت

غوص فی الفرق بین الذاتی و العرضی

بحث در فرق بین ذاتی و عرضی است.

ذاتی شیء لم یکن معللا

اگر ذاتی شیئ در اختیار ما باشد نمی توان آن ذاتی را معلّل کرد و برای آن علت آورد و همچنین نمی توان سوال کرد که چرا این ذاتی برای این ذات حاصل شد. بله ممکن است بتوان گفت که چرا این ذاتی حاصل شد مثل اینکه گفته می شود چرا این ذات حاصل شد اما نمی توان گفت چرا این ذاتی برای این ذات حاصل شد.

ص: ۱۱۴

توجه کنید که مرحوم سبزواری نفرمود « ذاتی لم یکن معللا » بلکه می فرماید « ذاتی شیء لم یکن معللا » یعنی اگر این شیء و این ذات، مورد قبول است نباید گفت چرا این شیء، این ذاتی را دارد؟

حتی عَرَّفَ الذاتی بما لا یعلل و العرضی بما یعلل

این خواسته برای ذاتی که معلل نیست چنان خواسته ی واضحی است که ذاتی، تعریف به « ما لا یعلل » شده و عرضی، تعریف به « ما یعلل » شده است.

و کان خاصیته الاخری انه ما یسبقه تعقلا

ضمیر « خاصته » و « انه » به « ذاتی » بر می گردد. ضمیر مفعولی « یسبقه » به « شیء » بر می گردد. « تعقلاً » تمییزِ نسبت است یعنی « یسبقه » نسبت به ذاتی داده شده که آن ذاتی، سبقت بر این شیء دارد از جهتِ تعقل نه تحقق زیرا از نظر تحقق، ذاتی و شیء با هم محقق می شوند.

فرق دوم: ذاتی شیء، قبل از شیء تعقل می شود و بعد از تعقلِ آن ذاتی، خود شیء تعقل می شود. مثلا اگر بخواهید انسان را تعقل کنید اما تعقلِ بالکنه نه تعقل بالوجه « یعنی ذات انسان و حقیقت انسان را تصور کنید » باید جنس و مفصلش قبلا تصور شود تا گفته شود انسان، تصور شده است. پس تصور هر شیئ مسبوق به تصور ذاتیاتش است. اما در عرضی اینگونه نیست. اگر عرضیات را تصور کنید خود شیء و حقیقتش تصور نمی شود.

ص: ۱۱۵

ترجمه: خاصه ی دیگر این ذاتی این است که ذاتی، چیزی است که قبل از آن شیء است از نظر تعقل.

و کان ایضا بین الثبوت له اذا تعقل ذلک الشیء بالکنه

فرق سوم: ذاتی برای ذات، بین الثبوت است. وقتی یک شیئ مثل انسان، بالکنه و بالحقیقه تصور شود. یعنی ذات انسان تصور شود به طوری که آن حقیقت انسانی روشن شود « و این بسیار سخت است که هر کسی بتواند ذات اشیاء را درک کند مرحوم صدرا می فرماید این حالت امکان دارد به اینصورت که مرتبه ی نفس خودت را بالا ببر تا در ردیف عقول و ملائکه ای واقع شود که واسطه در ساختن انسان هستند و علت برای انسان هستند در اینصورت همانطور که آن ملائکه، ذات انسان را می شناسند تو هم خواهی شناخت. اما مشاء می گوید جنس و فصل را یاد بگیر ولی خود مشاء می گوید نمی توان فصل را تشخیص داد جنس را هم نمی توان به راحتی تشخیص دارد پس نمی توان بنابر نظر مشاء، اشیاء را بالکنه تصور کرد. اما اگر کسی موجودی را بالکنه تصور کرد » آیا این شخص احتیاج دارد با دلیل ثابت کند این موجودی که بالکُنه تصور شده دارای جنس و فصل است و به عبارت خلاصه دارای ذاتی است. یا اینکه وقتی این ذات را بالکنه یافت آن ذاتی هم نزد او ثابت است و احتیاج به استدلال ندارد؟

مرحوم سبزواری می فرماید بعد از تصورِ کُنه شیء، ذاتی شیء، بیّن الثبوت است و احتیاج به اثبات ندارد.

ص: ۱۱۶

نکته: اگر ذات برای کسی روشن شد ثبوت ذاتی برای این ذات، بدیهی است نه اینکه خود این ذات بدیهی است یا تصور این ذات بدیهی است.

نکته در بیان فرق بین فرق اول و فرق سوم: در فرق اول بیان شد که ذاتی، معلّل نیست در فرق سوم بیان شد که ذاتی، معلّل نیست و به طور آشکار و بداهت برای ذات ثابت است.

به ظاهر به نظر می رسد که این دو با هم تفاوتی ندارند ولی با بیانی که گفته شد تفاوت روشن می شود.

توضیح: عبارت « ذاتی شیء لم یکن معللا » مربوط به مقام ثبوت است که مقام واقعیت است ولی عبارت « کان ایضا بین الثبوت له » مربوط به مقام اثبات است که مقام علم است. در واقعیت خارجی، لازم نیست عاملی باشد که ذاتی را به ذات بدهد همین که یک عاملی آن ذات را ایجاد کرده است کافی است. همین که خداوند ــ تبارک ــ انسان را ایجاد کرده است کافی است در اینکه انسان، ناطق باشد. ناطق بودنش نیاز به علت دیگری ندارد. به عبارت دیگر در فرق اول اینگونه بیان می شود که ناطق، به جعل بسیط جعل می شود یعنی با همان جعلِ اولی که به انسان تعلق گرفته است ناطق هم جعل می شود و نیاز به جعل دوم ندارد. اما در فرق دوم اینگونه بیان می شود که اگر ما بخواهیم عالم بشویم به اینکه انسان، ناطق است بعد از اینکه عالم به خود انسان شدیم لازم نیست دلیلی آورده شود تا ناطقیت انسان معلوم شود. به عبارت سوم در فرق اول گفته می شود که دلیلی برای تحقق ناطقیت در خارج وجود ندارد زیرا وقتی انسان در خارج تحقق پیدا کرد ناطقیتش هم تحقق پیدا می کند و لازم نیست علتی بیاید و ناطقیت را جدای از انسانیت تحقق بدهد اما در فرق سوم می گوید اگر شخصی، عالم به انسان شد دلیلی لازم نیست که ناطقیت انسان را به آن شخص بشناساند بلکه همان شناختی که نسبت به انسان وجود دارد کافی است که آن شخص را نسبت به ناطقیتِ انسان عارف کند.

نکته: در عرضِ لازمِ بیّن اینگونه گفته شده که اگر ملزوم تصور شود لازم هم تصور می شود. پس از تصور یکی به تصور دیگری می رسیم بدون اینکه نیاز به اقامه دلیل باشد. اما بعداً که لازم بیّن تصور شد آیا بین الثبوت برای ملزوم هست یا نه؟

توجه کنید که رسیدن به لازم یک مطلب است ثابت بودنش برای معروض، مطلب دیگر است. به راحتی به عارض لازم می توان رسید و این عارض لازم برای معروض ثابت است اما آیا بین الثبوت برای معروض است یا نه؟ مثلا گفته می شود اربعه، زوج است با تصور اربعه، زوج هم تصور می شود اما آیا زوجیت برای اربعه بدون دلیل ثابت است؟ ممکن است ذهن ما اُنس داشته باشد و به راحتی بفهمد که اربعه، زوج است و زوجیت برای آن ثابت است اما ذهن کسی که با اربعه اُنس ندارد ابهام دارد و نیاز به استدلال دارد یعنی باید گفته شود که چرا زوجیت برای اربعه، در مقامِ علم ما است؟ چون در علم ما یک قیاس خفی وجود دارد به اینصورت که « الاربعه تنقسم بمتساویین » و « کل ما ینقسم الی متساویین فهو زوج » نتیجه گرفته می شود که « فالاربعه زوج ». این قیاس در ذهن ما است ولی این قیاس معلوم است که احتیاج به تصور ندارد لذا سریعاً از اربعه به زوجیت منتقل می شویم ولی چون نیاز به قیاس خفی دارد بیّن الثبوت نیست.

ص: ۱۱۸

پس لازم بیّن بعد از تصور ملزوم، تصور می شود بدون اینکه نیاز به دلیل باشد ولی ثبوتش برای ملزوم بیّن نیست بر خلاف ذاتی مثل ناطقیت که برای انسان ثابت است و نیاز به دلیل ندارد.

نکته: بنده « استاد » بیان کردم که با جعل انسان، ناطق هم جعل می شود. این تعبیر، تعبیر تسامحی است زیرا جعل انسان همان جعل ناطق است اما جعل اربعه همان جعل زوجیت نیست. بله جعلی است که ما را از جعل زوجیت بی نیاز می کند اما جعل انسان، همان جعل ناطق است نه اینکه ما را از جعل ناطق بی نیاز کند. به عبارت دیگر در انسان و ناطق، یک جعل وجود دارد اما در اربعه و زوجیت دو جعل هست که جعل اول ما را از جعل دوم بی نیاز کرده است لذا جعل دوم جعل نشده است.

ترجمه: ذاتی، بیّن الثبوت برای آن شیء است اگر آن شی را بالکُنه تعقل کرده باشد.

و عرضیّه ای عرضی الشیء اعرفن فی کل من المقامات مقابلَه

ترجمه: عرضی شیء در هر یک از این سه مقام را، مقابل ذاتی بگیر یعنی در ذاتی گفته شد « لم یکن معللا » در عرض بگو « یکن معللا » و در ذاتی گفته شد « ما یسبقه تعقلا » در عرضی بگو « ما لا یسبقه تعقلا » و در ذاتی گفته شد « بیّن الثبوت له » در عرضی بگو « لیس بیّن الثبوت له ».

ص: ۱۱۹

بیان فرق بین عرض و عرضی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین عرض و عرضی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

و عرضی الشی غیر العرض ذا کالبیاض (۱) [۱]

عنوان فصل، فرق بین ذاتی و عرضی بود اما بعد از اینکه فرق بین ذاتی و عرضی گفته شد فرق بین عرض و عرضی هم بیان می شود در ادامه، هر کدام از عرضی و ذاتی را به دو قسم تقسیم می کند. در ابتدای این فصل، فرق بین ذاتی و عرضی بیان شد شاید عنوان فصل هم از همان ابتدای فصل گرفته شده است. اما باید کاری کرد که عنوان فصل بتواند محتوای فصل را نشان دهد پس بهتر این است که تمام بحث در فرق بین ذاتی و عرضی باشد.

گاهی بعضی از فصول، با عناوین متعددی می آید به خاطر اینکه مباحث متعددی در آن مطرح می شود در اینجا هم سزاوار بود که عناوین متعددی بیاید مثلا گفته شود که این فصل در بیان فرق بین ذاتی و عرضی و فرق بین عرض و عرضی است ولی به اینصورت گفته نشده است بلکه یا به صدرِ بحث توجه شده و به همان اکتفا کرده یا اینکه مرحوم سبزواری به یک نحوه تمام فصل را در این عنوان آورده است. البته می توان گفت که مرحوم سبزواری تمام فصل را در این عنوان آورده است زیرا در ابتدای فصل بحث از فرق بین ذاتی و عرضی بود. در انتهای فصل که اکثرِ این فصل می باشد تقسیم عرضی به دو قسم و تقسیم ذاتی به دو قسم می باشد. این دو تقسیم را می توان مناسب با عنوان فصل کرد به این صورت که اقسام ذاتی با اقسام عرضی فرق می کند در اینصورت باز هم اشاره به فرق بین ذاتی و عرضی می کند اگر چه صراحت در بیان فرق نیست.

ص: ۱۲۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۷۷، س۴، نشر ناب.

پس معظمِ بحث، در بیان فرق بین ذاتی و عرضی است و عنوان فصل، طبق معظم بحثی که در این فصل بیان می شود تدوین شده است و اشکالی ندارد. لذا باید اینگونه گفته شود « غوص فی الفرق بین الذاتی و العرضی تصریحا و اشارتاً ».

قبل از ورود بحث در فرق بین عرض و عرضی، اشکالی که در پایان جلسه قبل مطرح شده بود احتیاج به بحث بیشتری دارد لذا آن را توضیح می دهیم.

بیان شد که ذاتی، معلّل نیست اما عرضی، معلّل هست یعنی در خارج، برای ذاتی علتی لازم نیست و برای عرضی نیازمند علت هستیم به عبارت دیگر در خارج، علتی نیست که ذاتی را موجود کند اما در عرضی، علتی وجود دارد که عرضی را موجود می کند. سپس این مطلب نقض شد که عرضی اگر لازم باشد نیاز به جعل و علت ندارد بلکه به علتی که برای ملزوم یا معروض است اکتفا می کند. پس اینگونه نیست که این خاصیت، فقط برای ذاتی باشد بلکه ذاتی و عرض لازم هر دو دارای این خاصیت هستند پس این خاصیت را نمی توان فارق بین ذاتی و عرضی قرار داد. بله می توان فارق بین ذاتی و عرضیِ مفارق

قرار داد. عرضی مفارق احتیاج به علت دارد اما ذاتی و عرضیِ لازم احتیاج به علت ندارد.

بنـده « اسـتاد » جواب دادم به اینکه تعبیر را عوض می کنیم و به جای لفظ « علت »، « جاعل » قرار می دهیم یعنی اینگونه گفته می شود: جاعل، ذات و ذاتی را جعل می کند. جاعل، ملزوم و لازم را جعل می کند اما سوال این است که با یک جعل، جعل می کند یا با دو جعل، جعل می کند؟

ذات و ذاتی با یک جعل، جعل می شوند ملزوم و لازم هم با یک جعل، جعل می شوند « تا اینجا فرقی بین ذاتی و عرضیِ لازم درست نشد چون هر دو با یک جعل، جعل می شوند » ولی « جوابی که بیان شد این بود که » جعل ذات، همان جعل ذاتی است ولی جعل ملزوم همان جعل لازم نیست بلکه مستلزم جعل لازم و یا بی نیاز کننده از جعل لازم است.

این جوابی که در جلسه قبل بیان شد خیلی توضیح داده نشد اما در این جلسه توضیح داده می شود.

توضیح: در ذات و ذاتی، دو ذاتِ وابسته وجود ندارد بلکه یک ذات وجود دارد یعنی انسان با ناطق، دو ذاتِ به هم پیوند خورده نیستند بلکه یک ذات هستند اما زوجیت و اربعه دو ذات و دو ماهیت هستند. اربعه از سنخ کمّ است و زوجیت از سنخ کیف است ولی دو ذاتی هستند که بین آنها پیوند است ولی پیوند لزومی می باشد که غیر قابل انفکاک است. همین پیوند لزومی باعث می شود که جعل یکی مغنی از جعل دیگری باشد نه اینکه جعل یکی، همان جعل دیگری باشد زیرا در اینجا دو ذات وجود دارد و دو ذات را نمی توان با یک جعل، جعل کرد مگر اینکه گفته شود که آن جعل، بی نیاز کننده از این جعل است بر خلاف ذات و ذاتی که اصلا نباید دو جعل داشته باشد تا گفته شود یک جعل بی نیاز کننده از جعل دیگر است زیرا جعل ذات با جعل ذاتی یکی است. پس روشن شد که لازم و ملزوم، دو ذات هستند ولی ذاتی و ذات، یک ذات است.

ص: ۱۲۲

اگر کسی این تفاوتهایی که در جلسه قبل و در این جلسه بیان شد را قبول نکرد صفت اول را خاصه ی ذاتی می داند و عرض لازم را مشارک ذاتی قرار نمی دهد در این صورت این صفت، فارق بین ذاتی و مطلق عرضی « چه عرض لازم، چه عرض مفارق » می شود. همچنین در صفت سومی که ذکر شد خاصه ی ذاتی می شود و فارق بین ذاتی و مطلق عرضی « چه عرضی لازم، چه عرضی مفارق » می شود.

نکته: لفظ « ناطق » و « انسان » را ملاحظه کنید که هم از نظر لفظ با هم فرق دارند هم از نظر مفهوم و معنا فرق دارند ولی واقعیت و مصداق آنها یک ذات است اگر چه « ناطق »، جزء ذات است و « انسان »، تمام ذات است ولی بر همان چیزی که انسان صدق می کند ناطق هم صدق می کند. این مطلب را به « حیوان » نقض نکنید و نگویید بر آنچه که « انسان » صدق می کند « حیوان » صدق نمی کند چون جواب داده می شود بر آنچه که « انسان » صدق می کند « حیوان » هم صدق می کند ولی حیوانِ تخصیص خورده صدق می کند چون « حیوان » در « انسان » عام نیست بلکه باید مختص شود و سپس به « انسان » حمل شود در اینصورت ذاتِ « حیوانِ » مختص با « انسان » یکی است.

ص: ۱۲۳

پس چه این ذاتی را « که عبارت از جنس است » ملاحظه کنید چه آن ذاتی را « که عبارت از فصل است » ملاحظه کنید ذاتشان با خود « انسان » یکی است یعنی انسان، هم حیوان مختص و هم ناطق است. انسان، نه حیوان عام است و نه حیوانِ غیر انسان است بلکه حیوانی است که تخصیص به انسانیت خورده است. هر جنسی وقتی برای نوعی تشکیل می شود تخصیص می خورد. برای علامت تخصیص، فصل ذکر می شود اگر فصل، ذکر نشود در باطن تخصیص خورده است مثلا وقتی گفته می شود « الانسان حیوان » احتیاج نیست که تخصیص زننده یِ حیوان ذکر شود. اما گاهی « ناطق » آورده می شود تا قرینه یِ تخصیص باشد و الا اگر « ناطق » آورده نشود مراد از « حیوان » که حمل بر « انسان » شده هر حیوانی نیست. اگر مراد هر حیوانی باشد غلط است. پس ذاتِ حیوانِ تخصیص خورده با ذات انسان یکی می شود. ذات ناطق هم با انسان یکی می شود.

بر خلاف اربعه و زوجیت که یک ذات نیستند اگر یک ذات باشند اجتماع دو جنس عالی در یک ذات لازم می آید بدون اینکه یکی از جنس های عالی، تشکیل دهنده ی ذات و دیگری تشکیل دهنده ی عارض باشد. اجناس عالی در انسان جمع شدند زیرا انسان هم دارای کمّ و هم دارای کیف و هم دارای جوهر است اما ذات انسان، جوهریت انسان است و بقیه عارض بر انسان اند. آنچه اشکال دارد این است که حقیقت انسان هم جوهر باشد هم کمّ باشد. در ما نحن فیه حقیقت زوجیت، کیفیت است و حقیقت اربعه، کمیت است اگر هر دو جمع شوند لازم می آید که در یک حقیقت و در یک ذات، هر دو جمع شوند و این غلط است لذا اربعه که حقیقتش کمیت است و زوجیت که حقیقتش کیفیت است نمی توانند در یک ذات جمع شوند و هر دو، حقیقتِ یک ذات را تشکیل دهند و الا لازم می آید دو جنس عالی در یک ذات صدق کنند که غلط است. پس در اینجا باید دو ذات را در نظر گرفت اما در انسان و ناطق یا در انسان و حیوانِ مختص، دو ذات تقدیر گرفته نمی شود.

ص: ۱۲۴

اگر کسی این فرق ها را قبول نکرد باید اینگونه بگوید « چنانچه بعضی گفتند »: این سه صفت مجموعاً یک عرض خاص هستند نه اینکه هر کدام به تنهایی عرض خاص باشند. ظاهر عبارت مرحوم سبزواری این است که هر کدام از اینها یک عرض خاص هستند چون فرمود « و عرضیه اعرفن فی کل من المقامات مقابله »، مراد از « کل من المقامات » یعنی در هر یک جدا جدا ملاحظه شود. نمی گوید در ذاتی، مجموع این سه وجود دارد و در عرضی، مقابل مجموع وجود دارد بلکه می گوید هر کدام از آنهایی که در ذاتی گفته شد مقابلش در عرضی است.

توجه کنید که ظاهر عبارت مرحوم سبزواری این است که هر کدام جداگانه ملاحظه شده زیرا ممکن است شخصی در عبارت « کل من المقامات » بگوید مراد این است که مجموع این سه صفت در عرضی وجود دارد به عبارت دیگر عبارت مرحوم سبزواری صراحت در این ندارد که مرادش این باشد که هر کدام از این صفات را یک خاصه قرار دهد بلکه ممکن است مجموع سه صفت را یک خاصه قرار دهد چنانچه در بعضی جاها وجود دارد که چندین صفت با هم یک عرض خاص درست کنند مثل اینکه در انسان گفته می شود « مستوی القامه و عریض الاظفار و بادی البشره » یعنی پوست بدن انسان ظاهر است و در زیر مو نرفته است و روی دو پاه راه می رود و ناخنش مانند حیوانات تیز نیست. این سه عرض با هم در انسان وجود دارد اما تک تک آنها در غیر انسان یافت می شود.

ص: ۱۲۵

در اینصورت گفته می شود که عرض لازم، آن است که این سه صفت را با هم ندارد اما ذاتی، آن است که این سه صفت را با هم دارد بنابراین می توان ممیز ذاتی و عرضی را این سه صفت قرار داد و نقض به عرض لازم نمی شود زیرا عرض لازم اگر چه در بعض اوصاف با ذاتی شریک است ولی در تمام اوصاف با ذاتی شریک نیست.

با این توضیحاتی که بنده « استاد » بیان کردم احتیاج نیست که این سه صفت را یک خاصه قرار داد بلکه هر کدام که به تنهایی یک خاصه قرار داده شود کافی است.

نکته: آیا می توان گفت چون « انسان » نوع است و « ناطق » فصل است پس دو ذات هستند؟ خیر زیرا انسان و ناطق دو عنوان برای یک ذات هستند. چون علم منطق، ذات چیزی را تعیین نمی کند نوعیت و فصلیت، یک اصطلاح منطقی است آن علمی که به ذات اشیاء کار دارد فلسفه است. در علم منطق فقط عناوین، آن هم معقولات ذهنی را بیان می کند لذا به انسان می توان بشر گفت چون پوست بدنش و بشره اش ظاهر است و می توان انسان گفت چون اهل نسیان یا اُنس است. در اینجا ذات، واحد است ولی دو عنوان بر آن صدق می کند. نوع هم همینطور است چون هم عنوان انسان بر آن صدق می کند هم عنوان ناطق بر آن صدق می کند هم عنوان جنس بر آن صدق می کند ولی این سه عنوان بر یک ذات صدق می کند.

ص: ۱۲۶

نکته: مرحوم سبزواری وقتی خواسته ی دوم را ذکر می کند تعبیر به « خاصته الاخری » کرد و تعبیر به « صفته الاخری » نکرد معلوم می شود که فرق دومی را به تنهایی، یک خاصه حساب کرده است. اولی را هم یک خاصه حساب کرده چون در تعریف آورده است « عُرِّف الذاتی بما لا ـ یعلّل و العرضی بما یعلل » یعنی هر سه خاصه را در تعریف جمع نکرده است بلکه فقط یکی را در تعریف آورده است اگر هر سه مورد، خاصه ی ذاتی و عرضی بود باید هر سه را در تعریف می آورد ولی فقط یکی را آورده است پس معلوم می شود که عبارت مرحوم سبزواری صریح در این است که هر سه را با هم عرض خاص قرار نمی دهد بلکه تک تکِ آنها را عرض خاص قرار می دهد.

سوال: آیا می توان اینگونه گفت: همانطور که ماده غیر از صورت است ذاتاً، و هر دو هم غیر از جسم هستند ذاتاً، همچنین جنس، غیر از فصل است ذاتاً و مجموع این دو که نوع هست غیر از این جنس و فصل باشد ذاتاً. به عبارت دیگر چون جنس و فصل، از ماده و صورت گرفته می شود و نوع هم از مرکبِ از ماده و صورت گرفته می شود پس اگر ماده و صورت ذاتاً متفاوت بودند و هر کدام هم با مجموع، ذاتاً متفاوت بود لذا جنس و فصل هم ذاتاً متفاوتند و هر یک با نوع، ذاتاً متفاوت است چون جنس و فصل و نوع، عناوینی هستند که از ماده و صورت و جسم گرفته شدند و ماده و صورت و جسم، سه ذاتِ مختلفند پس جنس و فصل و نوع هم باید سه ذات مختلف باشند بنابراین وقتی گفته شود « انسان » با « ناطق » یک ذات است حرف اشتباهی است.

ص: ۱۲۷

جواب: نمی توان اینگونه حرف زد چون در ماده و صورت و جسم، ماده و صورت بشرط لا اخذ می شوند و بر یکدیگر حمل نمی شونـد لـذا اتحاد ذاتی ندارنـد و یک ذات نمی شونـد ولی در مثل فصل و جنس و نوع، بشـرط لا اخـذ نمی شوند بلکه لا بشـرط اخـذ می شونـد و بر یکدیگر حمل می شوند و حمل علامت اتحاد است و عدم حمل، علامت تغایر است. در اینجا قوام نـوع و جنس و فصـل این است که تغـایر برداشـته شود. در اینصورت می توان گفت ذات، واحـد است. قوام مـاده و صورت و جسم این است که تغایر گذاشته شود در اینصورت نمی توان گفت ذات، واحد است.

نکته: در صـفت سوم که « بیّن الثبوت » بودن بود بین ذاتی و عرض لازم فرق گذاشته شد. آن فرق این بود که در عرض لازم، قیـاس خفی وجود دارد ولی در ذاتی احتیـاج به قیـاس خفی نیست. در عرض لاـزم مثـل زوجیت برای اربعه، قیاس خفی وجود دارد یعنی زوجیت برای اربعه به وسیله قیاس خفی ثابت می شود و به اینصورت گفته می شود « الاربعه منقسم الی متساوین » و « کـل مقسم الی متسـاویین زوج »، « فالاـربعه زوج » امـا در مثـل ذاتی احتیـاج به قیـاس خفی نیست زیرا ذاتی برای ذات ثـابت است. این مطـالب در جلسه قبـل گفته شـده بود امـا مطلبی که در این جلسه گفته می شود این است که آیـا وجود قیـاس خفی مزاحم بـداهت است یـا نه؟ به عبـارت دیگر آیـا حکم بـا وجود قیـاس خفی می توانـد بالبـداهه برای موضوع ثـابت باشـد مثلا زوجیت برای اربعه، بالبداهه ثابت است آیا قیاس خفی آسیبی به بداهت می زند یا آسیب به بداهت نمی زند؟ اگر آسـیبی به بـداهت نزنـد زوجیـت برای اربعه، بـدیهی الثبـوت یـا بیّن الثبـوت می شـود همـانطور که ذاتی برای ذات، بیّن الثبـوت است در اینصورت نقض وارد می شود و گفته می شود که اگر قیـاس خفی، بـداهت را از بین نبرد و با وجود قیاس خفی گفته شود آن حکم برای موضوع، بـدیهی الثبوت است و به عبارت دیگر بیّن الثبوت است در اینصورت لازم برای ملزوم بدیهی الثبوت یعنی بین الثبوت است. ذاتی هم برای ذات بـدیهی الثبوت یعنی بیّن الثبوت است پس فرق از بین می رود. در اینصورت باید چه کار کرد؟ جواب این است که بایـد درجه ی بیّن الثبوت بودن را متفـاوت لحاظ کرد یعنی هر دو بیّن الثبوتنـد ولی آن، بیّن الثبوتی است که احتیاج به قیاس خفی دارد و این، بیّن الثبوتی است که حتی احتیاج به قیاس خفی هم نـدارد و در جه اش بالاتر از آن است. پس حتی اگر قیـاس خفی را مزاحم بـداهت نگیریـد فرق حاصل است ولی فرق به درجه ی بیّن بودن حاصل می شود نه به اصل بیّن بودن.

ص: ۱۲۸

سوال: بر فرض در لازمی مثل زوجیت، احتیاج به قیاس خفی باشد در لازم دیگر مثل حرارت، احتیاج به قیاس خفی نیست یعنی می توان گفت که حرارت برای نار بیّن الثبوت است در اینصورت فرق بین اینچنین لازمی با ذاتی روشن نیست.

جواب: ثبوت حرارت برای آتش احتیاج به تجربه دارد و این تجربه در موارد مختلف انجام شده است. اگر تجربه نمی شد و کسی لفظ حرارت و نار را بکار می برد هیچ وقت این دو با هم لحاظ نمی شدند. اما وقتی لفظ ذاتی و ذات بکار برده شود این دو لفظ به همدیگر پیوند دارند. پس اگر کسی ناطق و انسان را شناخته باشد پیوند این دو هم ثابت می شود اما کسی که حرارت و نار را شناخته باشد لزوم حرارت برای نار ثابت نخواهد بود یعنی اینطور نیست که بداند حرارت برای نار است مگر تجربه کرده باشد زیرا حرارت جزء لوازم و بیرون از ذات نار است.

ادامه بیان فرق بین عرض و عرضی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان فرق بین عرض و عرضی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

و عرضی الشیء غیر العرض ذا کالبیاض (۱) [۱]

بعد از اینکه فرق بین ذاتی و عرضی گفته شد فرق بین عرض و عرضی هم گفته می شود. عرض عبارتست از امری که خارج از ذات است و به شرط لا اخذ شده است و عرضی عبارتست از امری که خارج از ذات است و لا بشرط اخذ شده است. به عبارت دیگر عرض عبارتست از امری که خارج از ذات است و قابل حمل نیست و عرضی عبارتست از امری که خارج از ذات است و قابل حمل هست. مثل « بیاض » که عرض است و « ابیض » عرضی است. هر دو خارج از ذات هستند. بیاض، بشرط لا است و ابیض، لا بشرط است. به عبارت دیگر بیاض، قابل حمل نیست و ابیض، قابل حمل است به عبارت سوم « که این تعبیر در منطق نیامده است » ابیض، مشتق از بیاض است و بیاض، مبدأ اشتقاق است. مبدء اشتقاق، حمل نمی شود اما مشتق حمل می شود. مبدء اشتقاق، بشرط لا است اما مشتق لا بشرط است.

ص: ۱۲۹

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۷۷، س۴، نشر ناب.

عرض در مقابل جوهر است و به این صورت تعریف می شود: امری که در موضوعِ مستغنی حلول می کند یعنی در موضوعی که از این حال، مستغنی است. مثلاـ بیاض در جسم حلول می کند. جسم بودن جسم، محتاج به بیاض نیست « ولو کیفیت داشتن جسم محتاج به بیاض است اما حقیقت جسم که جسم بودن است احتیاج به بیاض ندارد ». پس موضوع بیاض که جسم است در مقام حقیقتش، مستغنی از بیاض است. چیزی که در موضوعِ مستغنی، حلول کند عرض است.

در مقابل عرض دو چیز قرار می گیرد:

۱ ـ آن که حلول می کند ولی در موضوعِ محتاج حلول می کند.

۲ ـ آن که اصلا حلول نمی کند.

جسم، حلول نمی کند پس عرض نیست و جوهر است. صورت جسمیه، حلول می کند اما در ماده حلول می کند که این ماده بی نیاز از صورت جسمیه نیست. ماده، در فعلیت خودش و تحققش و حقیقت خودش ـ نه در ماهیتش ـ یعنی در ماهیتِ ظاهر شده احتیاج به صورت دارد. اگر صورت، حلول نکند هیولی و ماده نه تنها موجود نمی شود بلکه حقیقت خودش را هم ظاهر نمی کند بله ماهیتش در مقام ذهن محفوظ است یعنی می توان هیولی را تعریف کرد بدون اینکه صورت جسمیه یا صورت نوعیه در تعریف آن آورده شود. به عبارت دیگر ماهیتِ هیولی احتیاج به صورت ندارد اما تحقق ماده و فعلیتش احتیاج به صورت دارد. اگر صورت نباشد فعلیت پیدا نمی کند در حالی که فعلیت جسم احتیاج به رنگ ندارد بلکه کیفیت جسم احتیاج به رنگ دارد.

ص: ۱۳۰

پس صورت، حلول کرده است اما در محلِ مستغنی حلول نکرده است لذا صورت، عرض نیست بلکه جوهر است.

توجه کنید که در مقابل عرض، دو چیز واقع شد:

۱ ــ غیر حالّ.

۲ ــ حالٌّ فی المحتاج.

هر دو جوهر هستند پس در واقع در مقابل عرض، یک چیز واقع می شود که آن چیز، جوهر است ولی جوهر گاهی حلول در محلٍّ محتاج می کند و گاهی حلول نمی کند.

نکته: اگر ماده بخواهد موجود شود چون وجود با فعلیت همراه است پس ماده، یک شیءِ بالفعلی را لازم دارد. توجه کنید مراد از « لازم دارد » غیر از « لازم » ی است که در جلسات قبل بیان شد و یکی از اقسام عرض بود. « لازم دارد » یعنی باید موجود بالفعلی باشد تا این موجود بالقوه که ماده است را فعلیت ببخشد نه اینکه مراد از لازم، عارض بودن باشد.

نکته: وقتی گفته می شود جوهر « اذا وجدت، وجدت لا فی موضوع » مراد « اذا وجدت، وجدت لا فی موضوع مستغنٍ » است یعنی قید « مستغن » آورده می شود و در جایی هم که آورده نمی شود در تقدیر گرفته می شود. پس جوهر آن چیزی است که اگر بخواهد موجود شود در موجودِ مستغنی موجود نمی شود بلکه یا بی موضوع، موجود می شود یا در موضوعِ محتاج موجود می شود.

نکته: یک وجود نمی تواند به دو ماهیتِ معین تعلق بگیرد بلکه فقط به یک ماهیت معین تعلق می گیرد اما می تواند به یک ماهیت مبهم و یک ماهیت معین تعلق بگیرد. در اینجا اتحاد هست. زیرا اتحاد در جایی است که یکی معین و یکی مبهم است یا یکی محصّل و یکی متحصّل است اگر دو موجود باشد که هر دو متعین باشند اصلا اتحاد بین آنها برقرار نمی شود و با هم ترکیب نمی شوند اگر چه ممکن است منضم شوند ولی ترکیب اتحادی پیدا نمی کنند. حتما باید یکی از این دو مبهم باشد تا بتواند به دیگری تکیه کند تا اتحاد درست شود. مثلا ماهیتِ جنس یا ماهیت ماده، معین نیست بلکه مبهم است و به عبارت دیگر بالفعل نیست بلکه بالقوه است و به عبارت سوم، متحصَّل نیست بلکه لا متحصَّل است. اما ماهیت فصل، معیَّن و محصَّل است وقتی فصل می آید و کنار ماده قرار می گیرد به یک وجود موجود می شود پس وجودِ واحد یک ماهیت معینه را که نوع است ایجاد کرده است و این ماهیت معیّنه به دو ماهیت ناقص یا یک ماهیت ناقص و یک ماهیت کامل تقسیم و تحلیل می شود. پس دو ماهیت به وسیله یک وجود، موجود نشده است بلکه دو ماهیتی است که کنار هم می آیند و یک ماهیت کامل را تشکیل می دهند و به یک وجود موجود می شوند و این اشکالی ندارد.

ص: ۱۳۱

با این بیانات روشن شد که عرض در مقابل جوهر است و در ادامه بیان می شود که عرضی در مقابل ذاتی است نه جوهر.

گاهی بر عرضی اطلاق عرض می شود یعنی ابیض که عرضی است را عرض می گوییم ولی عرض عام یا عرض خاص می گوییم و مثلا گفته می شود « ضاحک » عرض خاص است در حالی که « ضاحک » چون قابل حمل است عرضی می باشد. یا ابیض، عرض عام برای حیوان است در حالی که ابیض به خاطر اینکه قابل حمل است عرضی می باشد. با وجود اینکه هر دو عرضی اند ولی به یکی عرض عام و به دیگری عرض خاص گفته می شود. پس گاهی بر عرضی اطلاق عرض می شود اما آیا عکس این صحیح است که بر عرض، اطلاق عرضی شود؟ جواب آن خیر است مثلا هیچ وقت بر بیاض، اطلاق عرضی نمی شود و گفته نمی شود بیاض، عرضی است که در مقابل ذاتی است بلکه گفته می شود بیاض، عرضِ در مقابلِ جوهر است.

تا اینجا فرق بین عرض و عرضی بیان شد و مقابل این دو هم گفته شد و اینکه گاهی این فرق رعایت نمی شود و بیان شد که عرض بر عرضی اطلاق می شود و این دو، یکی به حساب می آیند.

توضیح عبارت

و عرضی الشیء غیر العرض

عرضی نسبت به شیء، غیر از عرض نسبت به همان شیء است مثلا شیء را جسم فرض کنید. عرضی جسم، ابیض است و عرض جسم، بیاض است پس عرضی با عرض فرق کرد. یعنی بیاض با ابیض فرق دارد. یا مثلاـ شیء را نفس فرض کنید عرضیِ نفس، عالم است و عرضِ نفس، علم است. علم با عالم فرق دارد.

ص: ۱۳۲

ذا کالبیاض

« ذا » اشاره به نزدیک است در شعر قبل ابتدا « عرضی » ذکر شد و « عرض » بعداً ذکر شد. در این مصرعی که الان شروع می کند دومی نزدیکتر به این مصرع است پس « ذا » اشاره به نزدیکتر دارد که عرض است. و در ادامه از لفظ « ذاک » استفاده می کند که اشاره به دور است یعنی اشاره به اولی می کند که عرضی می باشد.

ترجمه: عرض مانند بیاض است.

اذ العرض ماخوذ بشرط لا و لا یحمل علی موضوعه

چرا گفته می شود عرض، بیاض است چون بیاض، ماخوذِ بشرط لاـ است و غیر قابل حمل است عرض هم ماخوذِ بشرط لا است و غیر قابل حمل است. پس بیاض، عرض می شود. در عرضی هم به همین صورت گفته می شود که عرضی عبارت از چیزی است که ماخوذِ لا بشرط و قابل حمل می باشد و ابیض هم ماخوذِ لابشرط و قابل حمل است پس ابیض، عرضی است.

نکته: عبارت « لا یحمل علی موضوعه » تفسیر برای جمله « ماخوذ بشرط لا » نیست. بلکه نتیجه ی « ماخوذ بشرط لا »، عبارت « لاـ یحمل علی موضوعه » است. یعنی عطف حاصل بر محصِّل است و به عبارت دیگر عطف نتیجه بر مقدمه است نه عطف مرادف بر مرادف تا عطف تفسیر باشد.

ذاک مثل الابیض اذ العرضی یحمل علی معروضه ماخوذ لا بشرط

ترجمه: آن عرضی مثل ابیض است زیرا عرضی حمل بر معروضش می شود و ماخوذ لا بشرط است.

ص: ۱۳۳

نکته: توجه کنید که مرحوم سبزواری در این عبارت از لفظ واو استفاده نکرده و نفرموده « و ماخوذ لا بشرط ».

لکن فی المنطق قد یطلق العرض علی العرضی کالعرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق

در منطق گاهی عرض گفته می شود و عرضی اراده می شود. اما در فلسفه سعی بر این است که لفظ « عرض » به جای « عرضی » و لفظ « عرضی » به جای « عرض » بکار برده نشود. « در منطق سعی می شود که عرضی به جای عرض بکار برده نشود ولی گاهی عرض به جای عرضی بکار برده می شود ».

ترجمه: لکن در منطق گاهی عرض بر عرضی اطلاق می شود مثل عرض عام « که مراد عرضیِ عام است » و عرض خاص « که مراد عرضیِ خاص است » یا عرض لازم و عرض مفارق « که مراد، عرضیِ لازم و عرضیِ مفارق است ».

فلا یراد بها العرض بمعنی الحال فی المحلّ المستغنی

به چنین عرضی « که اطلاق بر عرض شد » عرضِ به معنای مقابل جوهر گفته نمی شود.

عبارت « الحال فی المحل المستغنی » تفسیر برای « عرض » است.

نکته: « لا بشرط » و « بشرط لا » به چه معنا است؟

« بشرط لا » یعنی به شرط این که علاوه بر این خصوصیات، خصوصیات دیگر نفی شود مثلا مثال به حیوان زده شد که حیوان، عبارت است از موجود جسمانی که نمو و حرکت بالاراده و حساسیت دارد سپس گفته می شود که حیوان، غیر از این سه صفت را ندارد. یعنی نگویید غیر از این سه صفت حمل نمی شود بلکه بگویید غیر از این سه صفت را ندارد یعنی هر چیز دیگر به آن ملحق کنید نمی پذیرد. مراد از نپذیرفتن، چیست؟ آیا مراد این است که اگر به آن حیوان، ناطق گفته شود آن را نمی پذیرد؟ جواب می دهند که می پذیرد ولی به عنوان حقیقت نمی پذیرد یعنی در درون خودش و حقیقت خودش راه نمی دهد. حقیقت حیوان از این سه قید تشکیل شده است. اگر ناطق آورده شود حقیقت حیوان را تشکیل نمی دهد زیرا بیرون از حیوان می باشد و حیوان را تقسیم می کند. پس « بشرط لا » یعنی علاوه بر این قیودی که در حقیقت شیء اخذ شد قید دیگری در حقیقت راه پیدا نکند. اگر قید دیگر بخواهد بیاید باید به عنوان عارض بیاید. ناطق اگر چه نسبت به انسان که نوع می باشد ذاتی است ولی نسبت به جنس، عارض است و ذاتی نیست.

ص: ۱۳۴

در چنین حالتی نمی توان امر دیگری بر حیوان حمل کرد جز خودش پس بر حیوان، این ۴ مورد « یعنی جسم، نامی، حساس، متحرک بالارده » حمل نمی شود. امور خارجی هم حمل نمی شوند.

اما اگر لا بشرط باشد معنایش این است که حیوان به این صورت ملاحظه می شود که تمام قیودش باشد. همچنین می تواند علاوه بر این قیود، قیود دیگر هم داشته باشد و می تواند نداشته باشد در هر صورت می توان قید را در ذات حیوان اخذ کرد.

بیان تقسیم عرض به محمول من صمیمه و محمول بالضمیمه و تقسیم ذاتی به ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان/ بیان اقسام ذاتی و عرضی/ باب ایساغوجی/ منطق منظومه ۹۴/۰۷/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تقسیم عرض به محمول من صمیمه و محمول بالضمیمه و تقسیم ذاتی به ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان/ بیان اقسام ذاتی و عرضی/ باب ایساغوجی/ منطق منظومه.

و الخارج المحمول من صمیمه متعلق بالخارج [۱]

مصنف تقسیم دیگری برای عرض بیان می کند:

۱ ـ عرضی که خارج المحمول یا محمول من صمیمه نامیده می شود.

۲ ـ عرضی که محمول بالضمیمه نامیده می شود.

تعریف محمول بالضمیمه: گاهی جسم یا شیئی معروض قرار داده می شود به اینصورت که عرضی به آن ضمیمه می شود مثلا دیوار، معروض قرار داده می شود و بیاض به آن ضمیمه می شود و دیوار، ابیض می شود به اینچنین عرضی، محمول بالضمیمه گفته می شود یعنی ابیض حمل بر جدار شده اما به کمک ضمیمه ای « یعنی بیاضی » که نسبت به جدار وجود داشت.

ص: ۱۳۵

تعریف محمول من صمیمه: گاهی ضمیمه ای ملاحظه نمی شود و با توجه به آن ضمیمه چیزی حمل نمی شود بلکه بالصّمیم است یعنی حاقِّ ذات و وسط ذات و خود حقیقت شیء و ذات شیء ملاحظه می شود و عرضی بدست می آید و این عرض، حمل می شود. به عبارت دیگر چیزی که از صمیمِ معروض گرفته می شود حمل می گردد نه اینکه از ضمیمه ی معروض گرفته شده باشد.

نکته: در حاق ذات، جز ذات و ذاتیات، چیزی نیست ولی ذات و ذاتیات را نمی توان به عنوان عرض حمل کرد بلکه از همین ذات، صفتی برای ذات ملاحظه می شود مثلا فرض کنید به ذات ماهیت نظر می شود و « امکان » استخراج می شود نه اینکه « امکان » ذاتیِ ماهیت باشد بلکه بدون توجه به هر چیز دیگری می توان « امکان » را در این ماهیت یافت. یا مثلا به « وجود » توجه می شود بدون اینکه چیز دیگری ملاحظه شود تشخص برای وجود، از ذاتِ وجود در می آید و معلوم می شود که وجود

یک امر شخصی است. اینها عوارض هستند و ذاتیات نیستند اما عوارضی هستند که احتیاج به ضمیمه ندارند بلکه وقتی به خود معروض توجه می شود این عوارض از آن استخراج می شود. خود تعبیر نشان می دهد که ذاتی مراد نیست چون ذاتی از ذات استخراج نمی شود بلکه این، امری است غیر ذات که از ذات استخراج می شود.

نکته: حمل در همه جا حمل اشتقاقی است.

ص: ۱۳۶

سوال: چه اشکال دارد دو تقسیمی که بر عرض وارد شده است هر دو به یکدیگر ارجاع داده شود و یک تقسیم قرار داده شود؟ یکبار عرض، تقسیم به مفارق و لازم شد الان عرض، تقسیم به من صمیمه و بالضمیمه شد. یعنی « بالضمیمه » منطبق با « مفارق » شود و « من صمیمه » منطبق با « لازم » شود و گفته شود عرض به دو قسم تقسیم می شود:

۱ ـ لازم، که از آن تعبیر به خارج محمول یا محمول من صمیمه می شود.

۲ ـ مفارق، که از آن تعبیر به محمول بالضمیمه می شود.

مرحوم سبزواری این دو تقسیم را از هم جدا کرده ولی آیا می توان این دو را با یک تقسیم بیان کرد؟

جواب: در اینجا دو مطلب هست:

۱ ـ اگر این کار انجام شود باید گفت که مرحوم سبزواری تسامح کرده است یعنی یک تقسیم را دوبار بیان کرده، یکبار با عبارت « لازم و مفارق »، بار دیگر با عبارت « محمول بالضمیمه و محمول من صمیمه » بیان کرده است در حالی که نباید این کار را می کرد بلکه باید تقسیم را در یکجا مطرح می کرد و می گفت دو عبارت وجود دارد. اما این دو تقسیم را در دو جای مختلف مطرح کرده است معلوم می شود که این دو تقسیم فقط اختلاف در اسم ندارند بلکه با هم فرق دارند.

۲ ـ محمول بالضمیمه را ملاحظه کنید. همانطور که عرض مفارقی داریم که محمول بالضمیمه است لازمی هم وجود دارد که محمول بالضمیمه باشد. شما لازم رابا خارج محمول و محمول من صمیمه یکی کردید ولی ما لازم را در هر دو قسم می یابیم. مثلاـ اصل کیفیت برای جسم، عرض لازم است زیرا نمی توان جسم را از کیف خالی کرد « اگر چه ممکن است جسم را از کیفِ سفیدی خارج کرد و کیف سیاهی به آن داد حتی جسم را از لون هم که جامع بین الوان است می توان خالی کرد زیرا اجسامی وجود دارند که شفاف می باشند مثل هوا و فلک طبق نظر قدما »، اما محمول من صمیمه نیست بلکه نیاز به ضمیمه دارد. اگر کیفیت از سنخ رنگ است نیاز به ضمیمه دارد اگر کیفیت، مثل علم است باید صورت علمیه به نفس ضمیمه شود « اگر چه بعداً متحد می شود متحد شدن به معنای ضمیمه نشدن نیست ممکن است دو چیز به هم ضمیمه شوند و با یک وجود موجود شوند در اینجا اصطلاحا گفته می شود متحد شدند ».

پس اینگونه نیست که عرض لازم منطبق با « من صمیمه » شود و عرض مفارق منطبق با « بالضمیمه » شود بله در یک جاهایی انطباق هست و این مطلب در همه ی تقسیمات وجود دارد یعنی تقسیمی انجام می شود و دو قسم موجود می شود دوباره تقسیم دیگری انجام می شود و دو قسم دیگر موجود می شود اقسام این دو تقسیم ممکن است با هم تداخل کنند مثلا اسم تقسیم به منصوب و مرفوع می شود و دوباره اسم تقسیم به حال و خبر می شود. « حال » که یک قسم از این تقسیم است با « منصوب » که یک قسم از آن تقسیم است با هم جمع می شوند. در ما نحن فیه هم همینگونه است زیرا کلیت ندارد که عرض مفارق همان محمول بالضمیمه باشد لذا دو تقسیم اراده داده شد.

توضیح عبارت

و الخارج المحمول من صمیمه

الف و لام در « الخارج » موصوله است و به معنای « المستخرَج » است نه اینکه به معنایی باشد که در مقابل « داخل » باشد بلکه به معنای آنچه که اخراج شده و مستخرج شده و گرفته شده است می باشد.

ترجمه: آنچه که خارج از ذات شیء است و محمول بر همان شیء است که آن خارج، از داخلِ ذاتِ معروض استخراج شده است « توجه کنید که این عبارت به این صورت می شود ـ الخارج من صمیمه المحمول علیه ـ یعنی آنچه که از صمیم معروض استخراج می شود و بر معروض حمل می شود ».

ص: ۱۳۸

متعلق بالخارج ای خارج من حاقّ ذات المعروض

مرحوم سبزواری می فرماید عبارت « من صمیمه » متعلق به « الخارج » است لفظ « حاق ذات » معنای لفظ « صمیمه » است.

ترجمه: آن عرضی که از حاق و وسط ذات معروض خارج می شود.

یُغایر المحمولَ بالضمیمه

عرضِ خارج من صمیمه مغایرت دارد با عرضی که محمول بالضمیمه است یعنی از طریق ضمیمه می توان حمل کرد.

ای قد یقال العرضی و یراد به انه خارج عن الشیء و محمول علیه

مرحوم سبزواری می بیند که فهم عبارت شعر کمی مشکل است لذا آن را با این عبارت توضیح می دهد.

گاهی عرضی گفته می شود « و قابل حمل هم است اما » اراده می شود از عرضی، معنایی که خارج از خود شیء و محمول بر همان شیء است « مثلا امکان از خود ماهیت استخراج می شود سپس آن را مشتق می کنند و لفظ ـ ممکن ـ بدست می آید سپس آن را حمل می کنند و می گویند الانسان ممکن ».

ترجمه: گاهی عرضی « نه عرض، البته عرض را هم می توان گفت به شرطی که آن را مشتق کنید. مرحوم سبزواری چون درباره محمول بحث می کند ـ چه در مصرع اول و چه در مصرع دوم ـ و در محمول هم باید حمل صورت بگیرد لذا تعبیر به عرضی می کند زیرا عرضی می تواند حمل شود » گفته می شود و اراده می شود از عرضی که محمول من صمیمه است، چیزی را که خارج از شیء و استخراج از شیء شده اما حمل بر شیء می شود.

کالوجود و الموجود و الوحده و التشخیص و نحوها مما یقال انها عرضیات لمعروضاتها

مثل وجود و موجود و وحده و تشخص که عارض وجود و من صمیم وجود هستند و همچنین چیزهایی که گفته می شود عرضیِ معروض هستند عرضیِ خارج محمول هستند.

سوال: آیا می توان « وحده » را به « وجود » مربوط کرد و « تشخیص » را به « موجود » مربوط کرد یعنی دو مثال « وجود » و « موجود » ملاحظه می شود و « وحدت » و « تشخص » به عنوان مثال قرار داده نشود بلکه مرتبط به همین دو مورد شود؟

جواب: این صحیح نیست بلکه هر چهار مورد بر ماهیتِ موجوده حمل می شود. که همه آنها از ذات ماهیتِ موجوده گرفته می شوند نه اینکه از ذات ماهیت گرفته شده باشند. امکان هم از ماهیت موجوده گرفته می شود.

فان مفاهیمها خارجه عنها و لیست محمولات بالضمائم

مفاهیم اینها خارج از معروضات « یا خارج از ذات معروضات » هستند ولی محمول بالضمائم نیستند « و به توسط ضمیمه، محمول درست نشد یعنی اینچنین نیست که ضمیمه ای به معروضات باشد و از آن ضمیمه، محمولی بدست آمده باشد و بر معروض حمل شده باشد ».

تا اینجا قسم اول بیان شد.

نکته: هر دو قسمِ « من صمیمه » و « بالضمیمه » خارج از ذات است اما « من صمیمه »، مستخرَج از ذات است و « بالضمیمه » مستخرج از ذات نیست.

ص: ۱۴۰

و قد يقال العرضی و يراد به المحمول بالضميمه كالابيض و الاسود فی الاجسام و العالم و المدرک فی النفوس

گاهی عرضی گفته می شود و « خارجِ محمول قصد نمی شود بلکه » از عرضی، قصد می شود آن عرضی که با توجه به ضميمه حمل می شود « يعنی اگر ضميمه ی به معروض مورد توجه واقع نشود نمی توان آن عرض را حمل کرد. عرضی که با توجه به ضميمه حمل می شود محمول بالضميمه می شود ».

ترجمه: گاهی عرضی گفته می شود و اراده می شود از اين عرضی، عرضی که حمل می شود با توجه به ضميمه مثل ابيض و اسود در اجسام « که بايد بياض و سواد به جسم ضميمه شود تا بتوان ابيض و اسود را بر جسم حمل کرد » و مثل عالم و مدرکِ فی النفوس « که بايد صورت علميه و لو حسيه باشد ضميمه شود تا به اين نفس، عالِم يا مدِرک گفته شود. به عبارت ديگر آن حالت انفعالی بايد حاصل شود تا بتوان به نفسِ منفعل، مدرِک گفته شود چون ادراک، يک نحوه انفعال است و آن حالت انفعالی بايد ضميمه به نفس شود تا بتوان بر نفس، مدرک را حمل کرد پس مدرک و عالم، محمول بالضميمه می شود ».

صفحه ۱۷۹ سطر ۴ قوله « كذلک »

مرحوم سبزواری تا اينجا يک تقسيم برای عرضی بيان کرد اما از اينجا می خواهد يک تقسيم برای ذاتی بيان کند.

در فصل قبل عرض و تقسيمات آن مطرح شده بود. در اين فصل چون فرق بين عرضی و ذاتی گذاشته شد پس در اين فصل، عرضی مطرح شد اگر چه در يک جا هم به فرق بين عرض و عرضی اشاره شد ولی اساس بحث، فرق بين عرضی و ذاتی بود. تا اينجا فرق بين عرضی و ذاتی گفته شد الان می خواهد « ما به الاشتراک » برای اين دو درست کند و بگويد همانطور که عرضی به دو قسم تقسيم شد ذاتی هم به دو قسم تقسيم می شود توجه کنيد که اين ما به الاشتراک، در اصلِ تقسيم است اما اقسام آنها با هم شباهتی ندارد.

بیان اقسام ذاتی: گاهی تعبیر به ذاتی باب ایساغوجی می شود و گاهی تعبیر به ذاتی باب برهان می شود. ذاتی باب ایساغوجی خاص است و ذاتی باب برهان عام است. اما در اینجا خاص و عام دو قسم قرار داده نمی شود بلکه ذاتی باب ایساغوجی یک قسم قرار داده می شود و ذاتی که مخصوص باب برهان است قسم دیگر قرار داده می شود نه اینکه ذاتی باب برهان یک قسم قرار داده شود. چون ذاتی باب برهان شامل ذاتی باب ایساغوجی هم می شود.

اصل مقسم، ذاتی مطلق است و دو خاص را قِسم قرار دهید نه اینکه یکی از دو قسم را عام و دیگری را خاص قرار دهید در اینصورت « ذاتی » مشترک معنوی بین این دو خاص می شود که همان ذاتی مطلق است.

تعریف ذاتی باب ایساغوجی: ماهو داخل فی الذات.

مراد از ایساغوجی همان کلیات خمس است که در زبان یونانی به آنها ایساغوجی گفته می شود. قبلا بیان شد که این باب را فرفوریوس که شاگرد ارسطو می باشد به علم منطق اضافه کرده است زیرا ارسطو منطق را در ۸ باب تنظیم کرد باب ایساغوجی در تنظیم ایشان نبود. ارسطو در بحث حدّ، از جنس و فصل استفاده می کرد و از ترکیب این دو، نوع را می ساخت اما توضیح نمی داد که یک کلّی به نام جنس و یک کلی به نام فصل و یک کلی به نام نوع داریم و یک کلی که خارج است و عام می باشد داریم که همان عرض عام است و یک کلی که خارج است و خاص می باشد داریم که همان عرض خاص است.

ص: ۱۴۲

فرفوریوس متوجه شد که این مطالب باید تبیین شوند یعنی اصطلاحاتی هست که ارسطو در ابواب منطق از آن اصطلاحات استفاده می کند ولی خود آن اصطلاحات را توضیح نداده لذا گفت خوب است یک بابی برای توضیح این اصطلاحات گذاشته شود. این اصطلاحات پنجگانه مبادی تصوریه ای بودند که شناخته نشده بودند فرفوریوس یک بابی به نام باب ایساغوجی تشکیل داد که این ۵ اصطلاح را در آنجا توضیح داد تا اگر کسی خواست منطق بخواند این اصطلاحات برای او روشن باشد. لذا فرفوریوس این باب را به ۸ باب ارسطو ملحق کرد و لذا منطق دارای ۹ باب شد الان هم ۹ باب دارد.

در باب ایساغوجی، ذاتی و عرضی مطرح می شود. ذاتی به سه قسمِ نوع و جنس و فصل تقسیم می کنند عرضی به دو قسم عام و خاص تقسیم می شود.

آن ذاتی که در باب ایساغوجی یعنی کلیات خمس مطرح می شود ما هو داخل فی الذات است مثل جنس و فصل که داخل در ذات نوع و جزئی از نوع است.

ذاتی باب ایساغوجی، نه ذات است نه خارج از ذات است بلکه داخل در ذات یا جزء ذات است.

تعریف ذاتی باب برهان: ذاتی باب برهان عبارت از عرض است که بیرون از ذات می باشد ولی بلاواسطه حمل بر معروض می شود و واسطه نمی خواهد مثل « تعجب » که بلا واسطه حمل بر انسان می شود و نیاز به واسطه ندارد اما « ماشی » با واسطه حیوانیت حمل بر انسان می شود. ماشی، حمل بر حیوان می شود و چون انسان هم حیوان است ماشیِ حملِ شده بر حیوان، بر انسان هم حمل می شود. پس ماشی نسبت به انسان ذاتی باب برهان نیست.

ص: ۱۴۳

عرضـی که به توسط امر عـام عـارض می شود عرض غریب است عرضـی هم که به توسـط امر خـاص عارض می شود عرض غریب است مثلاـ به اگر به حیوان، ضاحـک گفته شود صـحیح است ولی به وساطت انسان صـحیح می باشـد یعنی حیوانی که انسان است ضاحک می باشد. همانطور که ماشی به توسط حیوان بر انسان حمل می شود.

پس گـاهی از اوقـات، اخص واسـطه برای حمـل عرض بر اعم قرار داده می شود مثـل ضاحـک نسـبت به حیوان، و گاهی عام واسطه قرار داده می شود مثل ماشی نسبت به انسان.

نکته: ذاتی که بـا واسـطه مسـاوی حمل شود مثل ذاتیِ بلا واسـطه استماننـد ضاحک که بر متعجب حمل می شود و از طریق متعجب بر انسان حمل می شود. چون واسطه، واسطه ی مساوی است اشکال ندارد و مانند بی واسطه است.

توضیح عبارت

کذلک الذاتی له اطلاقان احدهما بذا المکان ای الذاتی المستعمل فی الکلیات الخمسه ای ما لیس خارجا عن الشیء

برای ذاتی دو اطلاـق است یکی از آن دو اطلاـق، ذاتی است که مربوط به اینجـا است یعنی بحثی که در اینجا می شود و آن، ذاتی در مقابل عرضی است. ذاتیِ مقابل عرضی، همان ذاتی باب ایساغوجی است.

مراد از « مکان » یعنی مکان و محل بحث، نه اینکه مراد از مکان، مکان فلسفی باشد.

ترجمه: و همچنین مثل عرضـی، برای ذاتی دو اطلاق است که یکی از آنها ذاتیِ مربوط به همین فصلی است که در آن هستیم یعنی ذاتی که در کلیات خمس اسـتعمال می شود و خارج از شـیء نیست « اگر آن معنا خارج از شـیء باشـد ذاتی نمی باشـد بلکه عارض است » اما آن معنایی که خارج از شیء نیست بلکه داخل است جزء شیء و ذاتی شیء می شود.

ص: ۱۴۴

عبارت « الـذی المسـتعمل فی الکلیات الخمسه » خبر برای مبتـدای محذوف است یعنی عبارت اینگونه است « له اطلاقان الاول الـذی المسـتعمل فی الکلیات الخمسه » البته در شـعر احتیاج به این تصـرف نیست چون در شـعر می گوید « کذلک الذاتی بذا المکان لیس هو الذتی فی البرهان » یعنی ذاتی که مخصوص این مکان است آن ذاتی باب برهان نیست.

لیس هو الذاتی فی کتاب البرهان اذ یراد بالذاتی المستعمل هناک ما یُنتزع من نفس ذات الشیء فیکفی ذاته فی انتزاعه کما قلنا

مراد از ذاتی، ذاتی بـاب برهـان نیست زیرا اراده می شـود به ذاتی که در بـاب برهـان اسـتعمال می شود آن معنـایی که از خود شیء انـتزاع بشـود « که بـدون واسـطه از خود ذات گرفته می شود و بـدون واسـطه هم به خود ذات حمـل می شود » پس ذات شیء در انتزاع این معنا کافی است. « اینچنین چیزی را ذاتی باب برهان می گویند ».

من لاحق لذات شیء من حیث هی بلا توسط لغیر ذاته فی لحوقه

عبارت « بلا توسط لغیر ذاته فی لحوقه » توضیح « من حیث هی » است.

مرحوم سبزواری مراد از ذاتی در باب برهان را بیان کرد الان می خواهد در شـعر، ذاتی باب برهان را بیان کند. لفظ « من » در « من لاحق » بیان برای « ذاتی فی کتاب البرهان » است.

ترجمه: ذاتی در بـاب برهـان عبـارتست از آنچه که لاـحقِ ذات شـیء می شـود از حیث خـود ذات یعنی بـدون اینکه غیر ذاتِ معروض در لحوقِ عارض وساطت کند « بلکه خود ذاتِ معروض در لحوق این عارض دخالت می کند ».

ص: ۱۴۵

فمثل الامکان هو الذاتی

مثل « امکان »، ذاتی باب برهان است و ذاتی باب ایساغوجی نیست چون جزء ذات نیست خود ذات هم نیست.

فیقول الحکم: ان الامکان ذاتی للماهیه الامکانیه لا غیری بهذا المعنی کما قلنا

اینکه حکیم می گوید « امکان، ذاتیِ ماهیتِ امکانیه است و غیری نیست » مرادش از ذاتی، ذاتی به این معنایی است که در باب برهان اطلاق می شود.

لا الذاتی الایساغوجی بل ثانی من المعنیین

امکان، ذاتی است اما نه ذاتی ایساغوجی بلکه ذاتی است که دومیِ از آن دو معنا است زیرا برای ذاتی دو معنا بیان شد یکی در ابتدا ذکر شد که ذاتی باب ایساغوجی بود و یکی بعداً ذکر شد که ذاتی باب برهان بود.

نکته: اگر کسی نخواهد ذاتی را تقسیم به ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان کند و به همان تعبیر مرحوم سبزواری جمود کند می تواند اینگونه بگوید که ذاتی دو اطلاق و دو معنا دارد « در اینصورت باز هم بر می گردد به اینکه ذاتی، دو قسم دارد » یعنی دو اسم و دو معنا هست اما در واقع یک اسم هست که مشترک می باشد و دارای دو معنا است.

نکته: ثمره این تقسیم این است که در باب برهان هر دو قسم آن کاربرد دارد یعنی در باب برهان از ذاتی باب ایساغوجی هم به عنوان محمول استفاده می شود. اگر محمول یعنی اکبر ذاتی باب ایساغوجی یا ذاتی باب برهان باشد در هر دو حال، قیاس به صورت برهان است.

ص: ۱۴۶

تفاوت این است که اگر محمول در کبری، ذاتی باب ایساغوجی قرار داده شود اکبر در حد اوسط اخذ می شود و اگر اکبر، ذاتی باب برهان قرار داده شود اوسط در حد اکبر اخذ می شود.

در کبری، اکبر بر اوسط حمل می شود. اگر اکبر، ذاتی باب ایساغوجی قرار داده شود اوسط، نوع می شود و اکبر، فصل یا جنس می شود یعنی جنس یا فصل در تعریف نوع اخذ می شود.

اما اگر اکبر، ذاتی باب برهان قرار داده شود و حمل بر اوسط شود اوسط در تعریف اکبر اخذ می شود « بر عکس حالت قبلی ».

نکته: ذاتی باب برهان به دو صورت تعریف می شود:

۱ _ آنچه که بلاواسطه بر معروف حمل شود چنانچه مرحوم سبزواری فرمود.

۲ _ معروض در تعریف ذاتی و عارض اخذ شود در اینصورت معلوم می شود که عارض از حاقِّ ذاتِ معروض گرفته شده و معلوم می شود که آن عارض، عارضِ ذاتی باب برهان است.

مرحوم سبزواری فرمود بدون واسطه بر معروض حمل شود اما در بعض نوشته ها آمده که ذاتی باب برهان آن است که ذات در تعریفش اخذ شود مثلا فتوست برای انف عرض ذاتی است چون وقتی می خواهند فتوست را تعریف کنند انف در تعریف اخذ می شود. فتوست چون مربوط به ذات انف است لذا در تعریف فتوست، آن ذات که موصوف است اخذ می شود.

بیان تعریف معرّف و شرایط آن/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۸/۰۵

ص: ۱۴۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تعریف معرّف و شرایط آن/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

غوض فی المعرفات [۱]

از اینجا مرحوم سبزواری وارد بحث در یکی از دو غرض اصلی منطق می شود. تا اینجا هر چه بیان شد مقدمه برای این غرض بود زیرا در منطق دو غرض وجود دارد:

۱ _ آشنایی با معرِّف.

۲ _ آشنایی با حجت.

الان مصنف وارد بحث در غرض اول می شود. آنچه قبل از این بیان شد مقدمه برای معرِّف بود.

« معرِّف » چنانچه از اسمش پیدا می باشد به معنای آشنا کننده است. قضیه یا مرکبی که معرِف حساب می شود شخص را آشنا به حقیقت معرَّف یا به خصوصیات آن می کند. پس معرِّف عبارت از یک امر مرکب « و گاهی هم بسیط » است که چیزی را معرفی می کند. همه معرِّف ها این نتیجه و فایده را دارند که معرَّف را از غیر معرَّف جدا می کنند ولی بعضی معرِّف ها علاوه بر اینکه معرَّف را از ماعدایش جدا می کند حقیقتِ معرَّف را هم تفهیم می کنند. همه تعریف ها در اینکه معرَّف را از ما عدا ی معرَّف جدا می کنند شریک هستند اما بعضی ها علاوه بر این جدا کردن حقیقتِ معرَّف را هم آشکار می کنند و بعضی ها حقیقتِ معرَّف را آشکار نمی کنند. آن معرِّفی که حقیقت معرَّف را آشکار می کند حدّ نامیده می شود و آن معرِّفی که فقط معرَّف را از ماعدا تمییز می دهد ولی حقیقت معرَّف را بیان نمی کند رسم نامیده می شود. البته تعریفات دیگری هم هست که فقط تمییز می دهند و حقیقت را روشن نمی کنند مثل تعریف به مثال. مثلا وقتی می خواهند نفس را تعریف کنند می گویند نفس مثل ناخدای کشتی است. همانطور که ناخدا حلول در کشتی نکرده است ولی کشتی را تدبیر می کند نفس هم حلول در بدن نکرده است ولی بدن را تدبیر می کند. این تعریفی که با مثال شد نه حدّ است و نه رسم است چون در حدّ از ذاتیات شیء استفاده می شود و در رسم از خصوصیات شیء استفاده می شود و در این تعریف از هیچکدام استفاده نشد. این مثال، معرَّف را از سایر ماعدا تمییز می دهد ولی نمی تواند حقیقت را بیان کند. پس اینچنین نیست که فقط رسم اینگونه باشد که معرَّف را از ما عدا تمییز دهد و حقیقتِ معرَّف را بیان نکند. ولی چون مرحوم سبزواری در این تقسیمش فقط به حدّ و رسم اشاره کرده لذا تعاریف دیگر را مطرح نکردیم و الا تعاریف دیگری هم هست که حکم رسم را دارند مثل تعریف به مثال.

ص: ۱۴۸

تا اینجا توضیح داده شد که اولاً کار معرِّف چیست « کار معرِّف تمییز معرَّف از ماعدا است و در بعضی موارد، هم تمییز است و هم تبیین حقیقت است » و ثانیا اقسامِ معرِّف بیان شد که حدّ و رسم است و حد و رسم تقسیم به تام و ناقص می شوند که در

ادامه بیان می شود.

سوال: تعریف بایـد هم جامع افراد معرَّف باشـد هم باید مانع اغیار باشد یعنی اغیاری را که غیر معرَّف هسـتند از تعریف خارج کنـد به عبارت دیگر تعریف بایـد دو فایـده داشـته باشد. در حالی که وقتی گفته می شود معرِّف، معرَّف را از ما عدا تمییز می دهد فقط مانع اغیار بودن مطرح می شود چرا جامع افراد بودن مطرح نمی شود؟

جواب: بین مانع اغیار بودن و جامع افراد بودن تلازم نیست ممکن است در جایی یک شیء جامع افراد باشد و مانع اغیار نباشد و بر عکس ممکن است در جایی یک شیء جامع افراد نباشد و مانع اغیار باشد ولی در بعضی جاها به طور خاص، از جمله در مـا نحن فیه تلازم است زیرا در وقتی انسان تعریف می شود آنچه که از تعریف انسان خارج می شود فقط فرس نیست بلکه هر چه غیر از انسان است خارج می شود پس این تعریف، انسان را از تمام ماعـدایی که از سـنخ انسان نیست جـدا می کنـد. آنچه که بـاقی می مانـد همه انسانهـا هسـتند که در تعریف باقی می مانـد پس جمع افراد قهراً اتفاق می افتـد یعنی وقتی همه افراد را بیرون کرد منحصـر به همـان افرادی می شود که در آن بـاقی می مانـد و لازم نیست برای جامعیتش یک وصف جدیـد آورد. همان مانع اغیار بودن کافی است.

ص: ۱۴۹

اما ممکن است جامع افراد بودنش تامین شود و مانع اغیار نباشد یعنی همه افراد در تعریف آورده شود و چیزهای دیگر که غیر است در تعریف آورده شود.

پس از آن طرف ملازمه است یعنی اگر همه غیرها بیرون گذاشته شود و چیزی جز افراد خودش باقی نماند در اینصورت شامل افراد خودش می شود و جامع افراد می باشد مگر اینکه استثنایی یا قیدی در آن باشد که شامل افراد نشود و فرض این است که قید آورده نشده است. لذا همانطور که جامع افراد است مانع اغیار هم هست. پس در بیان اینطور گفته می شود که مانع اغیار است « اما در خارج، هم مانع اغیار و هم جامع افراد است » چون جامع افراد بودنش فهمیده می شد.

نکته: لفظ « تمییز » به معنای جمع افراد نیست بلکه بالملازمه جمع افراد را می فهماند. اما می توان « تمییز » را به معنای منع غیر قرار داد. لذا احتیاج نیست لفظ « تمییز» را به یک معنای جامع قرار داد و گفت مانع اغیار بودن و جامع افراد بودن بالملازمه فهمیده می شود. چون کلمه « تمییز » منع غیر را با دلالت مطابقی می رساند و احتیاج به دلالت التزامی ندارد. اما جمع افراد را با دلالت التزامی می رساند و لذا در آنجا ملتزم به دلالت التزام باید شد.

نکته: کار معرِّف چیست؟ بیان شد که جامع افراد مانع اغیار است اما کار دیگری هم انجام می دهد. معرِّف معلوم بالاجمال را معلوم بالتفصیل می کند یعنی انسانی که بالاجمال شناخته می شود را به تفصیل می شناساند. پس معرِّف، تفصیلِ معرَّف می شود و علمی که از معرِّف حاصل می شود علم تفصیلی برای معرَّفی است که علم اجمالی به آن وجود داشت. « مراد از علم اجمالی، علم اجمالی در علم اصول نیست که همراه با شک است بلکه مراد این است که بالاجمال شناخته می شود » وقتی جنس و فصلِ معرَّف شناخته می شود به این معنا است که معرَّف، باز می شود تا ذاتیاتش آشکار شود قبلا معرَّف، بسته بود و ذاتیاتش در درون خودش بسته بود و بالاجمال شناخته می شد. پس کار معرِّف، تفصیل مجمل یا تولید علم تفصیلی بعد از حصول علم اجمالی است.

ص: ۱۵۰

نکته: مرحوم سبزواری در این بیـان خودش نـاظر به حـل اشـکال بزرگی است که در مسـاله معرِّف وجود دارد. این اشـکال در قـدیم مطرح بوده و جواب داده شـده است. این اشـکال نوعاً در کتب منطق نقل مطرح می شود یا مانند مرحوم سبزواری به آن اشاره می کنند.

اشـکال: چیزی که توسط شخصـی تعریف می شود یا آن چیز را می شناسد یا نمی شناسد. اگر می شناسد تعریف آن، تحصیل حاصل است اگر نمی شـناسد و در ذهنش نیامـده « و به مجهول بودنش هم توجهی نیست » چگونه از آن سوال می شود؟ پس در هر دو صورت، سوال جا ندارد تا جواب این سوال داده شود و معرِّف در جواب سوال ذکر شود.

جواب: آن شـخص، معرِّف را به نحو مجمل می شناسد لذا سوال می کند تا به نحو تفصیل بشناسد. مثال می زنند و می گویند عبدی از خانه ی مولی فرار کرده است سپس مولی اعلام می کند این عبد را پیدا کنید. یک نفر داوطلب برای پیدا کردن عبد می شود این شـخص اگر عبـد را نشـناسد هر انسانی را که ببینـد می گویـد شاید این انسان همان عبد باشد لذا باید همه را نزد مولی ببرد و اقـدام به جسـتجو نمی کنـد ولی مولی به او مشـخصاتی می دهـد و می گویـد قـدِ عبـد فلان اندازه است. رنگ او اینگونه است. اینگونه لباس می پوشد. در وقت راه رفتن سریع راه می رود. این شخص به واسطه ی این معلوماتی که دارد آنها را بر یک فرد منطبق می کند و آن فرد را نزد مولی می برد. وقتی این شخص، عبد را دید. بالتفصیل آن را می شناسد.

ص: ۱۵۱

وضع تعریف هم اینگونه است یعنی « انسان » به صورت مجمل شناخته شده است اما معلوم نبود حقیقتش چه می باشد؟ معرّف « یعنی کسی که اقامه ی تعریف می کند » با قول مرکب یا بسیطی که به عنوان معرِّف ذکر می کند آن « انسانِ » مجمل را به تفصیل می شناساند. پس اینگونه نیست که انسان کاملا شناخته شده باشد تا شناختِ بعدیش تحصیل حاصل شود و اینگونه هم نیست که اصلا شناخته نشده باشد و نتوان درباره آن سوال کرد بلکه طوری شناخته می شود که کامل نیست و سوال می شود تا شناخت، کامل شود. مرحوم سبزواری در این بحثی که می کند اشاره به این اشکال می کند و می گوید معرَّف به نحو مجمل شناخته می شود و معرِّف برای آن آورده می شود تا به نحو تفصیل شناخته شود.

نکته: اگر در اینجا جهلِ مطلق یا علمِ کامل باشد اصلا درباره ی آن شیء سوال نمی شود بر فرض هم سوال شود تحصیل حاصل خواهد بود. بلکه در اینجا شخص، مجملاً عالم هست و به دنبال علم تفصیلی می رود.

مثلا موجودی به شخص نشان داده می شود و از حقیقت آن سوال می شود در اینجا سوال از حقیقتش می شود. پس همین که این موجود به شخص نشان داده شد ذهنش خالی نخواهد بود بلکه آن را می یابد و درباره اش سوال می کند تا آن مجمل به نحو تفصیل شناخته شود.

ص: ۱۵۲

نکته: گاهی شخصی از غیب خبر می دهد و ما به آن عالم می شویم لذا در اینجا ما سوالی نکردیم تا آن شخص جواب دهد. این از محل بحث خارج است. این فرد از آن شخص سوال می کند آیا باز هم خبر غیبی داری؟ او جواب می دهد. این سوال که شخص می کند مسلماً جا دارد چون آنچه که آن شخص دارد به عنوان خبر غیبی است. نمی گوییم فلان امر را داری یا نه؟ بلکه می گوییم آیا خبر غیبی داری یا نه؟ یعنی آنچه که آن شخص دارد ما به عنوان خبر غیبی می شناسیم لذا سوال می کنیم که آیا خبر دیگری دارد یا نه؟ اگر آن عنوان خبر غیبی وجود نداشت این سوال « که آیا خبر دیگری داری یا نه؟ » جا نداشت.

نکته: اینکه گاهی یک چیز جدیدی کشف می شود به خاطر این است که چیزهایی را می شناسد و آنها را با هم مخلوط می کند و چیز جدیدی بدست می آید. در اینجا سوال از چیزی نمی شود و نسبت به آن چیز جدید کاملا جاهل است و جهل مطلق دارد اما چیزهایی در نزد او وجود دارد که به آنها عالم است و از طریق آنها، چیز جدید را کشف می کند. به عبارت دیگر این شخص دنبال چیزی می رود ولی چیزی که حاصل این مجموعه اطلاعات است به عنوان حاصل مجموعه آن را می شناسد ولی نمی داند که چه چیز است؟ بعداً که این مجموعه را با هم بررسی کرد حاصل مجموعه بدست می آید.

ص: ۱۵۳

همچنین کسی که جایی را حفر می کند و به گنج می رسد این حفر کردنش به خاطر گنج نبوده. این شخص اینطور نیست که نسبت به اصل گنج جاهل باشد بلکه نسبت به وجود گنج در اینجا جاهل بوده و تلاشش برای گنج نبوده بلکه برای آب بوده است. آب را تصور می کرده ولی به آن نرسیده اما گنج را تصور نمی کرده ولی به آن رسیده. در اینجا سوالی نیست بلکه تلاش است و تلاشش برای رسیدن به آب بوده است.

فرمول هایی هم که در علوم کشف می شود به همین صورت است مثلاً سرعت با زمان مقایسه می شود « هم سرعت و هم زمان را می شناسد » سپس فرمول آن را بدست می آورد.

توضیح عبارت

غوص فی المعرفات

جمع آوردن لفظ « المعرفات » به خاطر این است که چون دارای اقسامی است و هر کدام یا تام است یا ناقص است. وقتی اقسام ملاحظه شود می توان آن را جمع بست. البته گاهی از اوقات یک شیء فقط یک قِسم دارد ولی این یک قسم در موارد متعددی بدست می آید در آنجا هم می توان به اعتار مواردش، جمع بست مثلا فرض کنید که معرِّف فقط یک قسم به نام « حد تام » دارد این « حد تام » می تواند در این ماده و در آن ماده باشد. می تواند برای فرس باشد می تواند برای انسان باشد لذا می توان به صورت جمع آورد. ولی لفظ « معرفات » در ما نحن فیه اینگونه نیست چون منطق حق ندارد در این باره بحث کند که حد فرس و حد انسان چیست؟ منطق فقط حق دارد بگوید حدّ چه می باشد. و « حدّ » فقط یکی است زیرا «حد تام » یکی است اگر « حد ناقص » هم اضافه شود دو تا می باشد. اگر « رسم تام » و « رسم ناقص » هم اضافه شود چهار تا می شود در اینصورت می توان « معرفات » را به صورت جمع آورد. پس در موارد یک نوع نمی توان جمع آورد چون بحث در این موارد حق منطق نیست. در نتیجه به اعتبار موارد نمی توان جمع آورد بلکه به اعتبار اقسام جمع می آید.

ص: ۱۵۴

ان المعرِّف هو الذی قاد عقلنا الی تعقل الشیء المعرَّف

وقتی اسب از پشت سر حرکت داده شود اصطلاحا لفظ « سوق » بکار می رود. کسی که از پشت سر این اسب را به جلو می فرسد « سائق » گفته می شود. اما اگر افسار اسب را بگیرند و از جلو او را بشکند به او « قائد » می گویند. مرحوم سبزواری از کلمه « قاد » استفاده کرده است یعنی معرِّف، آن است که عقل ما را به سمت تعقل شیءِ معرَّف می کنند به عبارت دیگر عقل را « اما نه از پشت سر بلکه » از جلو هدایت می کند تا به تعقلِ معرَّف برساند. یعنی معرَّف تعقل نشده و عقل آشنایی با آن ندارد. معرِّف جلو می افتد و عقل را به سمت معرَّف می برد.

بوجه فُصّلا

« بوجه » متعلق به « تعقل » است.

این عبارت اشاره به اشکالی دارد که بیان شد. یعنی عقل را می کشد معرَّف را به وجه مفصل تعقل کند « نه اینکه صرف تعقل انجام دهد چون صرف تعقل از ابتدا بوده است ».

بعد ما کان الشیء المعرَّف متصوَّراً بوجهٍ مجمل

معرِّف آورده می شود تا عقل را به سمت تعقلِ معرَّف بکشاند تا معرَّف به تفصیل تعقل شود بعد از اینکه آن شیءِ معرَّف، متصوَّر به وجه مجمل بود

اذ لا یُطلب المجهول المطلق

این عبارت اشاره به اشکال دارد.

ترجمه: زیرا که مجهول مطلق طلب نمی شود. « معلوم هم طلب نمی شود چون تحصیل حاصل است پس باید این شیء به وجه مجمل شناخته شود تا شناخت تفصیلی اش طلب شود ».

ص: ۱۵۵

صفحه ۱۸۷ سطر ۳ قوله « مساویا »

مصنف از اینجا می خواهد شرط معرِّف را بیان کند.

بیان شرط معرِّف: معرِّف باید مساوی باشد و مساوی نباشد. گاهی گفته می شود معرِف، معرّف نیست چون مساوی معرَّف نیست گاهی گفته می شود معرِّف، معرِف نیست چون مساوی معرَّف هست. یعنی هم مساوی بودن شرط می شود هم مساوی بودن رد می شود و مانع قرار داده می شود در اینجا این شبهه به وجود می آید که جمع بین ضدین یا نقیضین شده است. جواب این است که متعلِّقِ تساوی فرق می کند یعنی وقتی می گویند « معرِّف با معَرّف مساوی باشد » یعنی «معرِف با معرَّف، در صدق مساوی باشد » یعنی هر مقدار مصادیقی که برای معرِّف هست همان مقدار مصادیق هم برای معرَّف باشد به عبارت دیگر معرِّف، اخص از معرِّف و همچنین اعم از معرَّف نباشد. اما وقتی گفته می شود « معرِّف با معرَّف مساوی نباشد » یعنی « معرِّف ازنظر وضوح و خفا با معرَّف مساوی نباشد » یعنی شناخت نسبت به معرِّف باید بیشتر از معرَّف باشد زیرا باید معرِّف روشن تر باشد تا بتواند معرَّف را معرفی کند و الا اگر نبست به معرِّف همان مقدار علم باشد که نسبت به معرَّف می باشد در اینصورت این معرِّف نمی تواند معرِّف برای معرَّف باشد. پس گفته می شود معرِّف نباید با معرَّف در جلاء و خفاء مساوی باشد لذا در اینجا تناقض گویی نیست.

توضیح عبارت

مساویا ذلک المعرِّف للشیء المعرَّف صدقا

معرِّف با معرَّف مساوی باشد در حالی که به لحاظ صدق مساوی است یعنی مصادیقشان یکسان است. اینطور نیست که یکی، مصادیق بیشتر داشته باشد تا اعم باشد و یکی مصداق کمتر داشته باشد تا اخص شود.

ای لا یکون اعم و لا اخص منه

معرِّف، اعم و اخص از معرَّف نباشد بلکه مساوی باشد.

و یکون اوضحا و اجلی منه

در باب وضوح و خفا باید معرِف، اوضح و اجلی از معرّف باشد.

لا مساویا فی الجلاء فضلا عن کونه اخفی

معرِّف نمی تواند در جلاء مساوی با معرّف باشد تا چه رسد به اینکه اخفی از معرَّف باشد « اگر اخفی باشد اصلا نمی تواند معرفی کند ».

الا تری سمّی المعرِّف قولاً شارحاً و الشرح هو الایضاح

مصنف از اینجا شاهد برای شرط دوم که « یکون اوضحا » است می آورد.

بیان شاهد: خود اسمی که بر معرِّف گذاشته شده است نشان می دهد که اوضح بودن، شرط است. اسمِ معرِف را « قول شارح » گذاشتند که به معنای « مرکبی است که شرح دهند و واضح کننده » می باشد. و این در صورتی است که اجلی باشد.

نکته: بنده « استاد » گاهی از « معرِّف » تعبیر به « قضیه » و گاهی تعبیر به « مرکب » کردم چون معرِّف ممکن است مرکب باشد ولی قضیه نباشد. قضیه، آن چیزی است که تام باشد ولی معرِف گاهی از اوقات، صفت و موصوف است و مرکبِ غیر تام است مثلا وقتی گفته می شود « حیوان ناطق » به این صورت است که موصوف و صفت هستند نه اینکه موضوع و محمول باشند این مرکب، مرکب تام نیست ولی قول شارح است. مراد از « قول » یعنی مرکب است « نه اینکه قضیه ی تام باشد ».

ترجمه: آیا نظر نمی کنی که معرِّف، قول شارح نامیده می شود با توجه به اینکه « شرح » به معنای واضح کردن است « پس وقتی گفته می شود معرِّف، قول شارح است یعنی مرکبی است که واضح می کند. پس باید واضح باشد تا بتواند واضح کند پس اجلی بودنش شرط می شود تا بتواند واضح کند.

فلا مجاز

از اینجا می خواهد نتیجه گیری کند. وقتی فرمود معرِّف اجلی از معرَّف باشد نتیجه می گیرد که نمی توان معرِّف را مجاز قرار داد بلکه مشترک و متشابه باید قرار داد. اگر قرینه ی معینی آورده شد تا معرِّف از ابهام در بیاید اشکال ندارد اما اگر قرینه ی معینی آورده نشود معرِّف بر اثر مجاز بودن یا مشترک بودن یا متشابه بودن مبهم و اخفی می شود و نمی تواند معرِّف باشد پس چون معرِّف باید اجلی از معرَّف باشد پس از مجاز و مشترک و متشابه نمی توان در تعریف استفاده کرد مگر اینکه قرینه آورده شود تا ابهامشان برطرف شود.

ادامه بیان شرایط معرِّف ۲ ـ بیان اقسام تعریف/ بیان اقسام تعریف./معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ ادامه بیان شرایط معرِّف ۲ ـ بیان اقسام تعریف/ بیان اقسام تعریف./معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

فلا مجاز ای لا یستعمل المجاز فی التعریف (۱) [۱]

بحث در این بود: تعریفی که برای یک معنا آورده می شود چه شرائطی دارد؟ دو شرط ذکر شد:

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۸۹، س۳، نشر ناب.

۱ ـ به لحاظ صدق، مساوی باشد و اعم و اخص نباشد.

۲ ـ به لحاظ مفهوم، اوضح باشد و مساوی نباشد.

الان مصنف متفرع بر شرط دوم که باید اجلی باشد تعریفِ به سه نحوه را رد می کند:

۱ ـ تعریف به لفظی که از آن معنای مجازی اراده شود.

۲ ـ تعریف به لفظی که مشترک باشد.

۳ ـ تعریف به لفظی که متشابه باشد. نمی توان معرَّف را به الفاظی تعریف کرد که معنای مجازی آنها مراد است یا مشترک یا متشابه اند چون باید معرِّف و تعریف، اجلی از معرَّف باشد و مجاز به خاطر اینکه ممکن است با حقیقت اشتباه شود و همچنین

در مشترک، معین نیست که کدام معنا اراده شده است و مشتبه هم ممکن است معنای دیگر را به ذهن بفرستد لذا وضوحِ لازم را ندارند.

اگر قرینه ی مجاز ذکر شود و نگذارد معنای حقیقی اراده شود در اینصورت تردید بین معنای حقیقی و مجازی نمی شود و ابهام برداشته می شود و تعریف می تواند وضوحی که در آن اعتبار شده را واجد شود همینطور اگر در مشترک، قرینه ی معینه آورده شود مشخص می شود که کدام معنا اراده شده است و آن ابهام برطرف می شود و تعریف، شرط وضوح را پیدا می کند. همچنین در جایی که لفظ ما را به اشتباه می اندازد و احتمال داده می شود که معنای دیگری اراده شده باشد اگر قرینه ای آورده شود که جلوی اشتباه را بگیرد تعریف، واضح می شود و شرط دوم را واجد می شود.

ص: ۱۵۹

در اینصورت می توان از تعریفی که مشتمل بر مجاز با مشترک یا لفظ متشابه است استفاده کرد. پس اینکه در تعریف، مجاز بودن و مشترک بودن و متشابه بودن رد شد اینطور نیست که به طور مطلق رد شود بلکه در صورتی رد می شود که آن قرینه ی لازمه آورده نشود و تعریف، مبهم گذاشته شود.

توضیح عبارت

فلا مجاز ای لا یستعمل المجاز فی التعریف و الحال ان القرینه الصارفه الموضحه للمراد اختفت

فاء در « فلا » تفریع بر « یکون اوضحا » است یعنی چون باید معرِّف، واضحتر از معرَّف باشد.

چون باید معرِّف واضحتر از معرَّف باشد حق نداریم مجاز بیاوریم در حالی که اگر قرینه مخفی باشد. اما اگر قرینه آورده شود و معنای مجازی اراده شود چون خلط بین معنای مجازی و معنای حقیقی نشده لذا آوردن مجاز در تعریف جایز می شود.

ترجمه: حق نداریم مجاز را در تعریف استعمال کنیم در حالی که قرینه ی صارفه و مانعه از معنای حقیقی که واضح کننده ی مراد است مخفی شده باشد. « اما اگر قرینه، مخفی نبود و به معنای مراد دسترسی پیدا کردیم اشکالی نداریم که مجاز در تعریف بیاید زیرا مخاطب، متحیّر نمی شود ».

و لا بأس ان وَضُحت

اشکالی ندارد که مجاز استعمال شود در صورتی که قرینه، واضح شود و در تعریف ذکر شود.

اذ المقصود من اللفظ افاده المعنی

این عبارت دلیل برای « و لا باس » است.

ص: ۱۶۰

زیرا مقصود از لفظ، افاده ی معنا است و در صورتی که قرینه آورده شود افاده ی معنا حاصل شده است.

می توان این عبارت را دلیل برای دو چیز گرفت یکی اینکه اگر قرینه مخفی شود حق استعمال نیست دوم اینکه اگر قرینه، واضح شود حق استعمال هست زیرا مقصود از لفظ افاده ی معنا است و وقتی قرینه، مخفی شود افاده ی معنا نخواهد بود و مقصود، تامین نمی شود.

و شرکه اللفظ و ما تشابهت

« شرکه » عطف بر « مجاز » است یعنی « فلا شرکه ».

« شرکه اللفظ » را می توان از قبیل اضافه صفت به موصوف قرار داد یعنی اللفظ المشترک.

« و ما تشابهت »: یعنی الفاظی که متشابه باشند. لفظ « ما » کنایه از الفاظ است تا تانیثِ « تشابهت » توجیه شود. اگر « ما » کنایه از لفظ باشد باید بگوید « و ما تشابه » و به صورت مذکر بیاورد.

ای لا یجوز استعمال الالفاظ المشترکه و المتشابهه فی التعریفات ایضا

جایز نیست استعمال الفاظ مشترکه و متشابه در تعریفات.

« ایضا »: همانطور که استعمال مجاز در تعریف جایز نیست استعمال لفظ مشترک و متشابه هم در تعریف جایز نیست.

و التقدیر و القرینه المعنیه اختفت

مرحوم سبزواری در عبارت قبلی قید آورد و فرمود « و القرینه اختفت » تا بیان کند که عدم جواز استعمال مجاز مقیّد به جایی است که قرینه مخفی باشد نه اینکه مطلق باشد. همه جا این عدم جواز نیست. این قید را در « و شرکه اللفظ » نیاورد مصنف می گوید در اینجا هم همان قید را تقدیر بگیر زیرا من آن قید را در اینجا اراده کردم ولی چون در قسمت قبل ذکر شده بود به اعتماد اینکه در قبل ذکر شده بود حذف گردید و الا قید در تقدیر است. یعنی تقدیر عبارتِ « و شرکه اللفظ و ما تشابهت » این است « و شرکه اللفظ و ما تشابهت و القرینه المعنیه اختفت » یعنی در حالی که قرینه ی معینه مخفی است « در مجاز تعبیر به قرینه صارفه می شد ».

و حذفت عن الثانی بقرینه الاول

مصنف بیان می کند که این عبارت را ذکر نکردیم به خاطر قرینه جمله اول.

صفحه ۱۸۹ سطر ۸ قوله « ثم »

تا اینجا تعریف و شرائط بیان شد از اینجا وارد در اقسام تعریف می شود. مصنف نمی گوید تعریف به این اقسام تقسیم می شود بلکه می گوید « بین این قسم و آن قسم، تمییز ایجاد می کنیم ». تمییز بین دو قسم به معنای ایجاد کردن است. مثلا وقتی گفته می شود که می خواهیم بین اسم و فعل تمییز درست کنیم معنایش این است که کلمه به اسم و فعل تقسیم می شود زیرا وقتی کلمه به دو قسم تقسیم می شود با توجه به اینکه دو قسم، قسیم هم هستند تمییز بین آنها حاصل می شود و خلط بین آنها واقع نمی شود. پس تقسیم کردن به معنای تمییز دادن اقسام است.

در لغت، حد و رسم از یکدیگر شاید جدا نباشند. بر هر تعریفی می توان اطلاق حد و اطلاق رسم کرد. ولی در اصطلاح فرق می کنند. در اصطلاح بر یک تعریفی اطلاق حدّ می شود ولی رسم گفته نمی شود و بر تعریف دیگر اطلاق رسم می شود ولی حد گفته نمی شود پس به حسب اصطلاح بین حد و رسم جدایی است لذا مصنف می گوید « من می خواهم به حسب اصطلاح اینها را از هم جدا کنم » به بیان دیگر مصنف می خواهد خود حد و رسم را تعریف کند تا با تعریف، از یکدیگر جدا شوند چون همه جا معرِّف، ممیِّز است حتی وقتی که خود لفظ حد و رسم را بخواهیم به معنای اصطلاحی معنا کنیم تمییز می دهیم.

ص: ۱۶۲

نکته: لفظ « حد » در لغت به معنای مرز و « رسم » در لغت به معنای بقایای یک ویرانه است. اما در باب تعریف از هر دو یک چیز اراده می شود.

مصنف می فرماید تعریف به حد، تعریفی است که از فصل، قریب استفاده می کند و تعریف به رسم، تعریفی است که از عرض خاص استفاده می کند. برای تمییز دادن بین حد و رسم باید بررسی کرد آن ممیزی که در تعریف آمده چه می باشد؟ چون در تعریف یک « ما به الاشتراک » مثل جنس آورده می شود و یک « ما به الامتیاز » آورده می شود که آن ممیز، یا فصل است یا عرض خاص است. اگر فصل قریب آورده شود تعریف، حد می شود و اگر ممیز، عرض خاص باشد تعریف، رسم می شود.

فصل بعید و عرض عام نمی تواند ممیز باشد چون این دو، « ما به الاشتراک » هستند. مگر اینکه عرض های عام با هم ترکیب شوند تا مجموعاً عرض خاص را تشکیل دهند. در اینجا هم از عرض خاص استفاده شده نه عرض عام.

هر کدام از حد و رسم به دو قسم تام و ناقص تقسیم می شوند مصنف برای فهمیدن تام و ناقص از این طریق وارد می شود و می گوید: فصل قریب را باید نگه داشت چون آن، علامت حد بودن است. اگر جنس قریب کنار آن گذاشته شود حد تام می شود و اگر جنس بعید کنار آن گذاشته شود یا چیزی کنار آن گذاشته نشود حد ناقص می شود.

ص: ۱۶۳

مشخصه ی رسم هم عرض خاص است. برای تام و ناقص آن باید بررسی کرد که کنار آن چه چیز گذاشته می شود؟ اگر جنس قریب گذاشته شود رسم تام می شود و اگر جنس بعید گذاشته شود یا اصلا چیزی گذاشته نشود رسم ناقص می شود.

تا اینجا معلوم شد که مشخصه ی حد و رسم چه می باشد؟ و مشخصه ی تام و ناقص چه می باشد؟

نکته: جایی که فصل قریب آورده می شود و جنس آورده نمی شود اعم از اینکه عرض عام آورده شود یا آورده نشود حد ناقص است. در رسم هم به همین صورت است که اگر عرض خاص آورده شود. آمدن عرض عام و نیامدنش کاری نمی کند زیرا همان عرض خاص، رسم را ناقص می کند.

نکته: علت اینکه مرتبه ی حد بالاتر از رسم است به خاطر این است که حدّ علاوه بر اینکه ممیّز است معرِّفِ حقیقت هم هست یعنی همانطور که حقیقت شیء را از سایر حقایق جدا می کند حقیقت شیء را هم معرفی می کند بر خلاف رسم که فقط ممیز شیء است و معرِّف حقیقت نیست.

سوال: جنس قریب، جزء حقیقت است و این جنس قریب در رسم تام می آید پس در رسم تام جزء حقیقت آمده است. چرا گفته می شود که رسم، حقیقت را بیان نمی کند. لا اقل بگویید جزء حقیقت را بیان می کند.

جواب: جنس تا وقتی که تخصص به خصوصیت فصل پیدا کند حقیقت این شیء نمی شود. حیوان که در انسان است تا تخصصی انسانی پیدا نکند حقیقت انسان نیست. جزء حقیقت انسان هم نیست. حیوان مردد هم جزء حقیقت انسان نیست. حیوانی هم که خلاف انسان باشد جزء حقیقت انسان نیست. حیوانی جزء حقیقت انسان است که متخصِّص به فصل انسانیت شده باشد.

ص: ۱۶۴

نکته: اینکه گفته می شود رسم مشتمل بر ذاتی نیست و حقیقت شیء را بیان نمی کند حرف صحیحی است حتی جزء حقیقت را هم بیان نمی کند. فقط خصوصیت شیء را بیان می کند. در واقع مميّز و مبيّن، فصل قریب یا خاصه است.

سوال: در اینجا این بحث است که فصل قریب آیا حد ناقص درست می کند یا حد تام درست می کند؟ مصنف می فرماید حد ناقص درست می کند. ممکن است کسی اشکال کند که فصل قریب مشتمل بر جنس قریب هم هست زیرا گفته شده فصل قریب مشتمل بر همه ذاتیات « جنس قریب، جنس بعید، فصول بعیده » را دارد. در اینصورت اگر فقط فصل قریب بیاید باید گفت که حد تام است چون کاملا حقیقت را مشخص می کند. این را هم باید حد تام بگیرید چرا حد ناقص گرفتید؟

جواب: اگر در تعریف، بالکنایه امری بیان شود تعریف، تام نیست. در اینجا فصل قریب کنایه از جنس قریب قرار داده می شود، تصریح به جنس قریب نمی شود این را حد تام نمی گویند چون فصل قریب به دلالت مطابقی فهمیده می شود و به دلالت التزامی جنس قریب فهمیده می شود.

نکته: وقتی « حیوان » تعریف می شود گفته می شود « جوهر جسم نام متحرك بالاراده حساس » اما وقتی « ناطق » را تعریف می کنید لفظ « حیوان » آورده نمی شود یعنی « حیوان » مشتمل بر اجناس بعیده است. « ناطق » هم مشتمل بر جنس قریب است. ولی این اشتمال با آن اشتمال فرق می کند. حیوان، مشتمل است یعنی در ذاتش اجناس دیگر هست ولی در ذات فصل قریب، جنس قریب نیست و الا اگر جنس قریب در ذات فصل قریب بود فصل قریب که ذکر می شد جنس قریب هم در آن بود. لفظ « حیوان » به دلالت تضمنی، جسم و جوهر را افاده می کند اما « ناطق »، بالالتزام حیوان را افاده می کند یعنی فصل قریب بالالتزام، جنس قریب را افاده می کند در حالی که جنس قریب بالتضمن اجناس بعیده را افاده می کند. در هر صورت اشتمال حیوان بر اجناس بعیده قویتر از اشتمال فصل قریب بر جنس قریب است لذا اشکال ندارد که در جنس قریب به حیوان اکتفا شود و حد را حد تام دانست ولی اگر به فصل قریب اکتفا شود حد را حد تام نمی دانیم با اینکه در فصل قریب، جنس قریب هم هست.

ص: ۱۶۵

نکته: « ناطق » که فصل انسان است « حیوان » را لازم دارد. بله « ناطق » ی که عام است و شامل ملک و جن می شود « حیوان » را لازم ندارد. بنده « استاد » بارها گفتم « ناطق »، فصل انسان نیست بلکه عام است. فصل انسان، نفس انسانی است که ما « ناطق » را جانشین آن قرار دادیم. حقیقتاً نفس انسانی ناطق و فصل است و همراه حیوان می باشد. این « ناطق » در مَلَک و جن نیست.

بیان اقسام تعریف/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام تعریف/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

ثم شرعنا فی بیان تمیز الحد عن الرسم بحسب الاصطلاح (۱)

اشکال: قانون این بود که اگر فصل قریب با جنس قریب مرکب شود حدّ می گردد. در مثالِ « الانسان حیوان ناطق » اشکال می شود که چگونه «ناطق » فصل برای انسان باشد؟ اگر به « ناطق » که فصل نیست انسان، تبیین شود شخصی ممکن است بگوید به خاصه هم که فصل نیست می توان انسان را تبیین کرد و نتیجه گرفته شود که رسم هم می تواند حقیقت شیء را بیان کند.

جواب: اولاً این مطلب در یک مثالِ خاص است.

ثانیا: ممکن است اعتراض شود و گفته شود که اگر در یک مثال خاص هم باشد کافی است چون این قانون با یک مثال هم نقض می شود. در اینصورت جواب داده می شود که « ناطق »، فصل انسان نیست بلکه حاکی از نفس ناطقه است که آن فصل می باشد و آن فصل واقعاً، حقیقت را بیان می کند.

ص: ۱۶۶

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۸۹، س۸، نشر ناب.

پس اشکال ندارد که بتوان گفت در جایی که فصل و جنس قریب با هم ترکیب می شوند حقیقت شیء را بیان می کنند. در همین مثال هم اگر چه فصل با جنس قریب ترکیب نشد ولی جانشینِ فصل با جنس قریب ترکیب شد و به عبارت دیگر حاکیِ از فصل با جنس قریب ترکیب شد و همین کافی است.

سوال: چه اشکال دارد « ضحک »، حاکی از حقیقت انسان باشد همانطور که « ناطق » حاکی گرفته شد.

جواب اول: چیزی حاکی از فصل قرار داده می شود که به فصل خیلی نزدیک باشد. خیلی از اوصاف برای انسان است که حاکی از فصل قرار داده نمی شود چون نسبت به فصل واقعی دور هستند.

جواب دوم: در بسیاری از کتب از جمله شرح اشارات هم این جواب آمده است. این سوال در واقع به این صورت است که آیا

می توان رسم را کاشف از حقیقت قرار داد؟ جلسه قبل بیان شد که رسم، ممیّز است ولی مبیِّن حقیقت نیست بر خلاف حد که هم ممیّز است و هم مبیّن حقیقت هست. سپس اشکال می شود که مانند « حیوان ناطق » مبیّن حقیقت است با اینکه فصل در آن ذکر نشده است. در اینصورت نتیجه گرفته می شود « حیوان ضاحک » هم که رسم است مبیّن حقیقت است ولو فصل ذکر نشده است. جواب این اشکال این است که در بسیاری از نوشته ها گاهی رسم، مبیّن حقیقت می شود ولی به اینصورت است که وقتی مخاطب رسم را شنید از رسم منتقل به حقیقت می شود نه اینکه رسم کاشف حقیقت می شود. مثلا گاهی گفته می شود « کاتب کسی است که نفس ناطقه داشته باشد ». « ضاحک »، و « کاتب » برای نفس ناطقه است. تا گفته شود « انسان ضاحک است » مخاطب متوجه می شود که انسان دارای نفس ناطقه است و در اینصورت بیان حقیقت می شود. نه اینکه ضاحک « و رسم » بتواند بیان حقیقت کند. رسم به خاطر آنچه که در ذهن مخاطب بوده او را منتقل به حقیقت کرده است. پس رسم مبیّن حقیقت نیست چون رسم، احیاناً مبیّن حقیقت می شود ولی قانون منطقی کلی است. و در منطق گفته نمی شود « رسم چون احیاناً مبیّن حقیقت است پس مبیّن حقیقت است » بلکه گفته می شود « حدّ که در همه جا مبیّن حقیقت است همه جا مبیّن حقیقت است و رسم ولو در یک جا مبین حقیقت نباشد به آن، مبیّن حقیقت گفته نمی شود ».

بحث امروز: مطالبی که در این جلسه می خواهد خوانده شود در جلسه قبل توضیح داده شده است. در جلسه قبل بیان شد که تعریف به دو قسم حد و رسم تقسیم می شود. سپس حدّ به دو قسم تام و ناقص تقسیم می شود. رسم هم به همین دو قسم تام و ناقص تقسیم می شود. در اینصورت ۴ نوع تعریف درست شد که توضیح داده شدند.

توضیح عبارت

ثم شرعنا فی بیان تمیّز الحد عن الرسم بحسب الاصطلاح

سپس شروع می کنیم در بیان تمیز حد از رسم به حسب اصطلاح.

انما التعریف بالحد ای باطلاق الحد علیه یخصّ ان کان بالفصل القریب یقتنص

ضمیر « علیه » به « التعریف » برمی گردد.

لفظ « بالحد » مضاف الیه برای مضافِ محذوف است که مرحوم سبزواری آن مضاف را در شرح آشکار کرده است و فرموده « باطلاق الحد ».

ترجمه: مرحوم سبزواری می فرماید تعریف به عنوانِ « حدّ » و اسمِ « حدّ » اختصاص داده می شود اگر در تعریف، فصل قریب آمده باشد.

نکته: لفظ « یخص » غالباً به صورت عکس استعمال می شود یعنی گفته می شود « و الاسم قد خصّص بالجر » یعنی اسم به جر اختصاص داده شده در حالی که منظور این است که جر به اسم اختصاص داده شده است. و مانند « کما قد خصّص الفعل بان ینجزما » یعنی فعل اختصاص به جرم داده شده در حالی که منظور این است که جرم به فعل اختصاص داده شده است. در ما نحن فیه مرحوم سبزواری می فرماید « ما تعریف را به اسمِ حد اختصاص می دهیم اگر اینچنین باشد » منظور مصنف این است « اسمِ حد اختصاص به تعریف داده می شود اگر اینچنین باشد یعنی اگر تعریف مشتمل بر فصل قریب باشد » یعنی بر تعریف به طور خصوصی اسم حد اطلاق می شود.

ص: ۱۶۸

اقتنصه اصطاده

« اقتناص » به معنای « اصطیاد » است یعنی صید کردن و شکار کردن. اگر باء در « بالفصل » سببیه باشد اینگونه معنا می شود: « اگر معرِّف به وسیله فصل قریب صید شود اسم تعریف، حدّ است ». اگر باء در « بالفصل » مصاحبت باشد اینگونه معنا می شود: « اگر تعریف همراه فصل قریب صید شود اسم تعریف، حدّ است ».

و الباء للمصاحبه ای ان کان التعریف مصاحبا للفصل القریب و به اخذ و یمکن ان یرجع ضمیر کان الی الشیء المعرَّف

مرحوم سبزواری ضمیر « کان » را به دو نحوه ارجاع می دهد یکبار ارجاع به « تعریف » می دهد در این صورت باء در « بالفصل » برای مصاحبت است یعنی اگر تعریف همراه فصل قریب باشد اسمِ آن حدّ است. و یکبار ارجاع به « معرَّف » می دهد. در اینصورت باء در « بالفصل » سببیه است یعنی اگر معرِّف به سبب فصل قریب بدست آید.

« و به اخذ »: این عبارت معنای عبارت قبلی است و عطف بر جمله قبل است. مصنف چون نتوانسته « یقتنص » را در عبارت قبلی بیاورد با عطف مرادف بر مرادف « یقتنص » را آورده ولی به جای لفظ « یقتنص » از لفظ « به اخذ » استفاده کرده است.

ترجمه: باء در بالفصل برای مصاحبت است یعنی اگر تعریف مصاحبِ با فصل قریب باشد و به فصل قریب اخذ شود. امکان دارد که ضمیر « کان » به « معرَّف » بر گردد « در اینصورت باء در _ بالفصل _ سببیه می شود و لفظ _ یقتنص _ به خوبی معنا می شود یعنی معنای عبارت اینگونه می شود: اگر معرِّف را به سبب فصل قریب شکار کنید در اینصورت اسم تعریف، حدّ خواهد بود ».

فان کان الفصل القریب مع الجنس القریب فهو ای الحد تَمٌّ مخفف تام

« تَمٌّ » مخفف « تامّ » است.

فصل قریب مشخص کننده ی نوع تعریف است یعنی مشخص کننده ی حدّ بودن تعریف است. وقتی معلوم شد در هر تعریفی اگر فصل قریب باشد آن تعریف، حد نامیده می شود باید بررسی کرد که فصل قریب با چه چیز همراه است؟ اگر با جنس قریب همراه باشد آن حد، حد تام می شود و اگر با جنس بعید همراه باشد یا با هیچ چیز همراه نباشد آن حد، حد ناقص می شود. پس فصل قریب همیشه باید باشد تا حدّ تشکیل شود.

ترجمه: اگر فصل قریب « ی که مشخص کننده حد و مقومِ حدّیّت تعریف است » همراه با جنس قریب باشد این حد، تام است.

و حدٌّ ناقصٌ بدونه ارتسم

می توان این عبارت را به صورت « حدُ ناقصٍ » خواند.

ضمیر « بدونه » به « جنس قریب » بر می گردد و به فصل قریب بر نمی گردد. یعنی بدون فصل قریب اصلا حد وجود ندارد تا تعبیر به حد ناقص شود بلکه بدون جنس قریب حد وجود دارد ولی ناقص است و حد ناقص بدون جنس قریب نامگذاری می شود یعنی بر تعریف که در آن جنس قریب نیامده حد ناقص گفته می شود.

سواء النقصُ ای التسمیّهُ بالناقص أَ کان التعریف بالفصل فقط ام کان الفصل بالجنس البعید مرتَبَط

الف و لام در « الفصل » عهد ذکری است یعنی فصل قریب.

نامگذاری به نقص مساوی است در اینکه چه در موردی تعریف به فصل قریبِ تنها باشد « و همراهی برای فصل قریب نباشد حتی جنس قریب و بعید هم نباشد یا همان فصل « که فصل قریب است » به جنس بعید مرتبط شود « در هر دو صورت، رسم ناقص هست ».

ص: ۱۷۰

ثم التعریف رسم اذا بخاصه بیان الشیء المعرِّف

در نسخه سنگی به اینصورت آمده « بخاصهٍ یباین الشیء ».

تا اینجا تعریف حدّی بیان شد با این عبارت، از تعریف حدّی بیرون می رود.

ترجمه: تعریفی رسم گفته می شود که اگر شیءِ معرِّف به توسط عرض خاص بیان و آشکار شود.

کذینک الحدین التمام و النقصان فی الرسم

مصنف رسم را به دو قسم تام و ناقص تقسیم می کند لذا می گوید رسم مانند دو حدِ تام و ناقص نمی شود. به همان بیانی که در حدّ تقسیم به دو قسم شده در رسم هم به همان بیان تقسیم می شود.

ترجمه: مثل دو قسم حـد که حد تام و ناقص بود، تمام و نقصان در رسم می آید « یعنی می توان تمام را وصف رسم گرفت و می توان نقص را وصف رسم گرفت به همان دو صورتی که در حدّ، وصف گرفته شده بود ».

فان کانت الخاصه مع الجنس القریب فرسمٌ تامٌ و الا فناقصٌ سواء کانت وحدها ام کانت مع الجنس البعید

مصنف با این عبارت، لفظ « کاف » در عبارت « کذینک » را توضیح می دهد.

ترجمـه: آن خـاصه ای کـه سازنـده و مقـوّم رسم است اگر بـا جنس قریب همراه شـد رسم تـام است و الاـ اگر جنس قریب را نگرفت ناقص است چه آن خاصه تنها باشد یا با جنس بعید همراه باشد.

و لا یصح التعریف بالاعم و الاخص من المعرِّف و ربما اجیز ذا فیما نقص ای فی التعریف الناقص

تا اینجا تقسـیم تعریف به چهار قسم بیان شد. مصـنف دوباره به این بحث بر می گردد که قبلا بیان شد. در تعریف شـرط است که از نظر صـدق، مساوی با معرِّف باشد یعنی اعم یا اخص نباشد. دوباره همین بحث تکرار می شود و به اینصورت می گوید: اعم و اخص صـحیح نمی باشد یعنی اگر شـرط مفقود شد تعریف صحیح نیست. در همه جا اینگونه است که اگر شرط مفقود شود مشروط تحقق پیدا نمی کند.

ص: ۱۷۱

در اینجا این سوال می شود که اگر این بحث عین بحث قبلی است چرا مصنف آن را تکرار کرد؟ جواب این است که اشکال ندارد مطلبی به دو غرض ذکر شود که در یک غرض آن مطلب بیاید و در غرض بعدی، آن مطلب تکرار شود. مصنف در یک غرض می خواست بیان کند این شرط باید در تعریف رعایت شود لذا بیان کرد که تعریف از نظر صدق باید مساوی با معرّف باشد. در غرض دوم می گوید اگر رعایت نشد بعضی گفتند می توان آن را در حد ناقص یا رسم ناقص قرار داد. اما بعضی گفتند در اینصورت، تعریف باطل است. مصنف در بحث قبلی نمی توانست این مطالب را بیان کند لذا صبر کرد تا تعریف را به این چهار قسم تقسیم کند و آن اقسام را تبیین کند. در اینصورت می تواند بگوید چنین تعریفی که به اعم یا اخص است آن را ملحق به رسم ناقص یا حد ناقص کن. پس مطلب، تکرار نشده است.

توضیح بحث این است که مرحوم سبزواری می فرماید تعریف به اعم صحیح نیست چون تعریف به اعم از دو مفادی که برای تعریف بود کدام یک را افاده می کند؟ آیا تمییز را افاده می کند یا بیان حقیقت می کند؟ مسلماً بیان حقیقت نمی کند. مثلا وقتی گفته شود « انسان، حیوان است » بیانِ حقیقت نمی کند. تمییز هم ایجاد نمی کند زیرا انسان را از سایر حیوانات جدا نمی کند بله از شجر و حجر و ... جدا می کند اما از سایر حیوانات جدا نمی کند پس هیچیک از دو امری که در تعریف انتظار می رود از تعریف به اعم بدست نمی آید لذا تعریف به اعم صحیح نیست.

ص: ۱۷۲

مصنف تعریف به اخص را هم اجازه نمی دهد چون تعریف به اخص، اخفی است زیرا اگر عام به وسیله خاص تعریف شود باید از خاص منتقل به عام شد چون معرِّف، عام است. انتقال از خاص به عام انتقالِ آسانی نیست زیرا خاص، اخفی از عام است و عام واضحتر از خاص است ».

دلیل اینکه خاص اخفی از عام است این می باشد که اگر یک اعم مثل حیوان ذکر شود شما یک تصور از آن دارید و آن، تصور حیوان است در این صورت حد، تام است اما جایی که تصریح نمی شود و فصل قریب کنایه از جنس قریب قرار داده می شود حدّ، تام نیست.

نکته: وقتی بخواهید « حیوان » را تعریف کنید گفته می شود « جوهر جسم نام متحرک بالاراده حساس » اما وقتی بخواهید « ناطق » را تعریف کنید « حیوان » در آن نمی آورید. یعنی حیوان مشتمل بر اجناس بعیده است ناطق هم مشتمل بر جنس قریب است ولی این اشتمال با آن اشتمال فرق می کند. اینکه حیوان مشتمل بر اجناس است یعنی در ذاتش اجناسی دیگر است ولی در ذات فصل قریب، جنس قریب نیست و الا اگر جنس قریب در ذات فصل قریب بود وقتی فصل قریب ذکر می شد جنس قریب هم در آن بود همانطور که در حیوان، جوهر است. اما در فصل قریب اشاره به جنس قریب دارد و به تعبیر دیگر « که بنده از آن پرهیز می کردم این بود که » فصل قریب، بالتضمن جنس قریب را می رساند حال بگویید بالالتزام می رساند. حیوان، بالتضمن جسم و جوهر را افاده می کند اما ناطق، بالالتزام حیوان را افاده می کند یعنی فصل قریب، بالالتزام جنس قریب را افاده می کند در حالی که جنس قریب، بالتضمن اجناس بعیده را افاده می کند. علی ای حال اگر تعبیر به التزام و تضمن هم نکنید اشکال ندارد.

ص: ۱۷۳

اشتمال حیوان بر اجناس بعیده قویتر از اشمال فصل قریب بر جنس قریب است بنابراین اشکال ندارد که در جنس قریب به حیوان اکتفا شود و حد را حد تام دانست ولی اگر به فصل قریب اکتفا شد حد را حد تام نمی نامند با اینکه در فصل قریب، جنس قریب است پس حرف مصنف که می فرماید حد، حد ناقص است صحیح می باشد.

نکته: « ناطق » که فصل انسان است حیوان را لازم دارد. اما « ناطِق » دیگری که عام است و شامل مَلَك یا جنّ هم می شود حیوان را لازم ندارد. بنده بارها گفتم ناطق، فصل انسان نیست بلکه عام است. فصل انسان، نفس انسانی است که ناطق جانشین آن قرار داده شده است.

۱ـ ادامه بیان اقسام تعریف ۲ـ بیان مطالب ثلاثه معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ـ ادامه بیان اقسام تعریف ۲ـ بیان مطالب ثلاثه معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و کل هذی من اقسام التعریف بالحقیقی سمّ (۱)

تعریف به دو قسم تقسیم می شود:

۱ـ تعریف حقیقی. این به دو قسم تقسیم می شود:

الف: حقیقی.

ب: شرح الاسم.

۲ـ تعریف غیر حقیقی که به این شرح اللفظ گفته می شود.

در بعضی نوشته ها شرح الاسم و شرح اللفظ از هم جدا شدند و با بیانی که امروز می شود باید از هم جدا شوند. در بعضی نوشته ها « شرح الاسم » نوشته شده ولی « شرح اللفظ » اراده شده است. کلام مرحوم سبزواری هم همین گونه است. ایشان تعبیر به « تعریف اسمی » و « شرح الاسم » می کند ولی بقیه تعبیر به « تعریف اللفظی » می کنند. مرحوم سبزواری « تعریف الاسمی » را مقابل حقیقی قرار داده ولی بقیه « تعریف الاسمی » را حقیقی می گیرند پس مرحوم سبزواری از « شرح الاسم » همان را اراده کرده که دیگران از « شرح اللفظ » اراده می کنند. البته مرحوم سبزواری در این کاری که انجام داده تنها نیست بلکه بعضی افراد هم انجام دادند. حتی کسانی که بین « شرح الاسم » و « شرح اللفظ » فرق گذاشتند گاهی در نوشته های خودشان « شرح الاسم » گفتند و « شرح اللفظ » اراده کردند. یعنی اینگونه نیست که به این اصطلاحی که توضیح دادند کاملا پایبند باشند. خود ابن سینا در علم النفس شفا بیان می کند « ضوء » با « نور » فرق دارد. « ضوء » عبارت از روشنی ذاتی است مثل روشنی خورشید و « نور » عبارت از روشنی کسبی است مثل روشنی ماه. و همانجا می گوید ما وفادار به این اصطلاح نیستم. خود ابن سینا در همان صفحه یا صفحه بعد با این اصطلاح مخالفت می کند و نور را بر خورشید اطلاق می کند. مثال

دیگر اینکه اینگونه اصطلاح قرار دادند که « جسم » را بر عنصریات اطلاق کنند و « جرم » را بر فلکیات اطلاق کنند ولی خودشان می گویند ما به این اصطلاح پایبند نیستیم.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج ۱، ص ۱۸۹، س ۱۷، نشر ناب.

از جمله الفاظی که مقید نیستند اطلاق آن را رعایت کنند دو لفظ « شرح الاسم » و « شرح اللفظ » است. این افراد خودشان را مقیّد نمی بینند که بین این دو فرق بگذارند. در اینجا مرحوم سبزواری شاید بیان مذهب خودش را نمی کند ولی چون پایبند نبوده شرح الاسم می گوید ولو شرح اللفظ اراده کرده است. چون مرحوم سبزواری در عبارت خودش تعبیر به « ایضاح حقیقه اللفظ » می کند. این عبارت نشان می دهد که مراد مصنف، « شرح اللفظ » است نه « شرح الاسم » .

نکته: چون این استعمالات غالبا همراه قرینه است لذا خودشان را موظف نمی بینند که رعایت کنند مثلا ـ در خورشید اگر اطلاق « نور » شود معلوم است مراد « ضوء » است.

در بعضی جاها تصریح به اهمیت می کنند مثلا « هیئت » اصطلاحاً برای عارض است ولی گاهی « هیئت » گفته می شود و « صورت » اراده می شود که جوهر است. گاهی بر عکس می شود یعنی « صورت » گفته می شود و « هیئت » اراده می شود با اینکه « صورت »، جوهر است و « هیئت » عرض است. در ابتدای طبیعیات شفا ابن سینا تصریح می کند که « هیئت » معنا در « صورت » بکار برده می شود و « صورت » در « هیئت » بکار برده می شود یعنی اینطور نیست که خیلی به این اصطلاح پایبند باشند.

توضیح « تعریف حقیقی » و « تعریف شرح الاسمی »: تعریفی که ممیّزِ از جمیع ماعدا باشد چه به صورت حد تام باشد چه به صورت حد ناقص و چه به صورت رسم تام یا رسم ناقص باشد را تعریف حقیقی می گویند تمام آن چهار قسم، تعریف حقیقی گفته می شود. به این چهار قسم، تعریف شرح الاسمی هم گفته می شود لذا « شرح الاسم » هم حقیقی است فقط فرق این دو این است: قبل از اینکه وجود معرَّف دانسته شود اگر تعریف گردد شرح الاسم می گویند اما اگر بعد از اینکه وجودش ثابت شد تعریف گردد تعریف حقیقی گفته می شود. پس یک تعریف وجود دارد که یا قبل از وجود معرِّف بیان شده و ثابت گردیده یا بعد از وجود معرِّف بیان شده و ثابت گردیده است لذا اگر برای شیئی قبل از اثبات وجودش تعریفی آورده شود که شرح الاسمی بود. بعد از اثبات وجودش خود همان تعریف، منقلب به تعریف حقیقی می شود و لازم نیست تعریف جدیدی آورده شود.

توضیح « تعریف شرح اللفظ »: تمام تعاریف یا اکثر تعاریفی که در علم لغت می آید شرح اللفظ است یعنی حقیقت لفظ « که همان معنای لفظ است » را توضیح می دهد. نه اینکه بخواهد حقیقت شیء را توضیح دهد. حقیقت شیء همان جنس و فصل است و اگر معنای حقیقت را وسیعتر لحاظ کنید جنس و عرض خاصِ شیء است. اما حقیقت لفظ، معنا است که اراده شده است. معنا، یک مفهوم است که اراده و قصد می شود و دارای ذاتیات نیست تا جنس و فصل داشته باشد.

اگر کسی بخواهد لفظی را تفسیر کند و حقیقتش را بیان کند کافی است که معنای آن را بگوید اما وقتی بخواهد شیئی مثل انسان را تعریف کند صحیح نیست که معنای آن گفته شود بلکه باید واقعیت و ماهیتش تبیین شود. پس فرق است بین معرفی کردن حقیقت لفظ و معرفی کردن حقیقت شیء. وقتی که حقیقت شیء بیان شود این تعریف، حقیقی می شود و وقتی که حقیقت لفظ بیان شود این تعریف، شرح اللفظی می شود. پس شرح اللفظی، حقیقت شیء را بیان نمی کند اگرچه حقیقت لفظ را بیان می کند.

مرحوم سبزواری بعد از اینکه تعریف اسمی را می آورد کلمه « شرح الاسم » را می آورد سپس عبارت « ایضاح حقیقه اللفظ » را می آورد و می گوید حقیقت لفظ بیان می شود نه ماهیت شیء. یعنی تصریح ایشان نشان می دهد که همان تعریف شرح اللفظی را بیان می کند ولی اسم آن را شرح الاسمی گذاشته و این کار را خیلی ها انجام می دهند و منحصر در مرحوم سبزواری نیست.

ص: ۱۷۶

نکته: این کاری که مرحوم سبزواری انجام می دهد بی مناسبت نیست چون حقیقت یعنی ماهیتی که وجودش لحاظ می شود. در اینصورت اگر ماهیت را تعریف کنید و وجودش را لحاظ کردید به این ماهیت، حقیقت گفته می شود. در اینصورت تعریف حقیقی به معنای تبیین این حقیقت است. تبیین حقیقت برای بعد از وجود است چون اینگونه اصطلاح شده که به ماهیت موجوده، حقیقت گفته شود اما مطلقِ ماهیات را ماهیت می گویند چه موجود باشند چه معدوم باشند. به این مناسبت است که بعد از اثبات وجود شیء اگر تعریفی آورده شود تعریف حقیقی گفته می شود اما قبل از آن، تعریف حقیقی گفته نمی شود بلکه شرح الاسمی گفته می شود یعنی اسمِ این ماهیت و شیء توضیح داده می شود نه حقیقت آن.

نکته: هر تعریفی تمیّز دارد. لذا وقتی به کتاب لغت مراجعه می شود و لفظی را تعریف می کند آن تعریف، شخص را آگاه به این لفظ می کند به طوری که این معنا برای لفظ دیگر قرار داده نمی شود. تبیین معنای الفاظ به صورتهای مختلف واقع می شود گاهی طوری تبیین می شود که با چیز دیگر اشتباه نمی شود گاهی هم باید از عکس استفاده کند تا هم تبیین کند هم آن تبیین را تکمیل کند.

توضیح عبارت

و کل هذی من اقسام التعریف بالحقیقی سمّ

« هذی »: اسم اشاره مونث است و مانند « هذه » می باشد. چون مصنف چهار تعریف بیان کرد با لفظ مونث به این چهار تعریف اشاره می کند.

ترجمه: کل این اقسام تعاریف همه آنها را تعریف حقیقی بنام.

ص: ۱۷۷

و فی مقابله تعریف اسمی هو شرح الاسم

و در مقابل تعریف حقیقی، تعریف اسمی قرار گرفته که به اصطلاح دیگر شرح الاسم نامیده می شود. شرح الاسم به معنای شرح الاسمِ آن معنا است.

و ایضاح حقیقه اللفظ لا ماهیه الشیء

« ایضاح » عطف بر « شرح » است و ضمیر « هو » بر آن داخل می شود یعنی عبارت به این صورت است « و هو ایضاح حقیقه اللفظ لا ایضاح ماهیه الشیء ».

ترجمه: این تعریف، واضح ساختن حقیقت لفظ است که همان معنا است نه واضح ساختن ماهیت شیء.

صفحه ۱۹۰ سطر اول قوله « غوص »

« مطالب » جمع « مطلب » است. لفظ « مطلب »، مصدر میمی است یعنی طلب کردن و خواستن که این خواستن به صورت سوال است. مثلا سوال از ماهیت شیء یا وجود شیء می کند. سوال، یک نوع طلب است. از این، تعبیر به « مطلب » می شود و وقتی جمع بسته شود « مطالب » گفته می شود.

مصنف می خواهد بیان کند سوالاتی که در اینجا بیان می شود چند تا است؟ به عبارت دیگر می خواهد اقسام سوال را بیان کند. سوال، بیش از سه تا است ولی بعضی از سوالها به این سه سوال بر می گردد لذا مرحوم سبزواری می فرماید « اُسّ المطالب ثلاثه » یعنی اساس سوالها سه تا است. که یکی « مطلب ما » است و یکی « مطلب هل » است و یکی « مطلب لم » است. یکبار سوال می شود « ما هو؟ » یعنی این چیز چیست؟ یکبار سوال می شود « هل هو؟ » یعنی آیا این چیز وجود دارد یکبار سوال می شود « لِمَ هو ؟ » یعنی عامل وجود یا غایت این چیز چیست؟

ص: ۱۷۸

مثلاـ لفـظ « انسان » شـنیده می شود و گفته می شود « ما هو؟». در جواب گفته می شود « حیوان ناطق ». تا اینجا چون وجودش معلوم نیست. لذا « حیوان ناطق » شـرح الاسم است سـپس سوال از وجود انسان می شود که آیا وجود دارد؟ جواب می دهد به اینکه وجود دارد. سـپس سوال سوم می شود که وقتی وجود دارد حقیقتش چیست؟ در اینجـا همـان تعریفی که قبـل از اثبـاتِ وجود گفته شده بود تکرار می شود.

سوال اول با لفظ « ما » است و سوال دوم با لفظ « هل » است و سوال سوم با لفظ « ما » است. فرق این دو « ما » چیست؟

« ما » ی اول را « ما » ی شارحه می گوینـد چون از شـرح الاسم سوال می کند و در جوابش هم شـرح الاسم می آید. اما « ما » ی دوم که بعد از « هل » می آید به آن « ما » ی حقیقیه می گویند چون از حقیقت سوال می کند و جوابش هم تعریف حقیقی است. در اینجا لفظ « ما » دو قسم شد که در هر دو قسـمش سوال از چیستی می شود ولی یکی قبل از اثبات وجود شـیء است و یکی بعد از اثبات وجود شـیء است. وقتی « ما » ی حقیقیه بیان شد « یعنی حقیقت این شـیء نزد شـخص مخاطب روشن می شود دوباره سوال می کند که خصوصیات این شیء چیست؟ و احکام آن چیست؟ مثلا گفته می شود « ضاحک، کاتب و ... » یعنی اعراض لازمه و مفـارقه همه آورده می شود. سوال چهـارم هم به وسـیله « هـل » است مثلاـ گفته می شود « آیـا برای این موجود، احکـامی هست؟ » یـا به صورت مخصوص سوال می کنـد « آیا فلان حکم مثلا ضـحک برای این موجود هست؟ » در اینجـا سوال از وجود می شود امـا نه سوال از وجود خود مـاهیت بلکه از وجود شـیئی برای آن مـاهیت سوال می کنـد. « هـل » اوّلی، « هـل »» بسـیطه نامیـده می شود چون سوال از وجود خود شـیء است. « هل » دومی، « هل » مرکبه نامیـده می شود چون سوال از وجود شیء لشیءٍ است.

در اینجا دوبار از « ما » و دوبار از « هل » استفاده شد. مرحوم سبزواری می فرماید بین « ما » و « هل » تشابک درست شد یعنی شبکه های داخل هم رفته. مثل انگشت ها که داخل هم می شوند به اینصورت که از دست راست یک انگشت کوچک است بعداء انگشتِ کوچک دست چپ است دباره انگشت بعدی از دست راست است بعداً انگشتِ دست چپ است. همینطور یک انگشت از دست راست است و یک انگشت از دست چپ است. در « ما » و « هل » هم چنین وضعی اتفاق می افتد یعنی یکی از « ما » هست و یکی از « هل » است. بعد از اینکه دو قسم « ما » و « هل » تمام شد نوبت به دو قسم « لم » می رسد که « لم » ثبوتی و « لم » اثباتی است. این دو، شبکه درست نمی کنند بلکه پشت سر هم می آیند.

توضیح عبارت

غوص فی المطالب اُسّ المطالب للناظر فی استعلام الشیء ثلاثه عُلم

اساس مطالب سه تا است نه اینکه مطالب، ۳ تا باشد.

ترجمه: اساس مطالب برای کسی که نظر می کند در عالم شدن به شیء، سه تا است.

« استعلام »: طلب علم است یعنی علامتی از شیء طلب می کند. برای چنین ناظری، سه گونه مطلب مطرح است.

و کلّ منها اثنان فالکل سته

هر یک از این سه به دو قسم تقسیم می شوند که مجموعاً ۶ تا می شوند.

اولها مطلب ما و ثانیها مطلب هل و ثالثها مطلب لم

ص: ۱۸۰

اولِ آن، مطلب « ما » و دومِ آن، مطلب « هل » و سومِ آن، مطلب « لم » است.

فما قسمان احدهما هو الشارح و ثانیهما هو الحقیقی

مصنف از اینجا هر کدام را به دو قسم تقسیم می کند.

بیان مطلب « ما » و مطلب « هل » و اقسام آنها/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۸/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مطلب « ما » و مطلب « هل » و اقسام آنها/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

فما قسمان احدهما هو الشارح و ثانیهما هو الحقیقی [۱]

بیان شد مطالب اصلی سه تا هستند که عبارت از « ما » و « هل » و « لم » است. توضیح داده شد که چرا به اینها مطالب اصلی می گویند؟ سپس اشاره شد که هر یک از این سه به دو قسم تقسیم می شوند پس ۶ تا می شود. مصنف می خواهد ۶ مطلب را بیان کند.

قبلاـ در باب تعریف گفته شدکه تعریف، گاهی شرح اللفظی است و گاهی حقیقی است ولی تعبیر مرحوم سبزواری این بود که گاهی شرح الاسمی است و گاهی حقیقی است یعنی به جای « شرح اللفظی » از « شرح الاسم » استفاده کرد. در جلسه قبل سوال شد که « شرح اللفظ » و به قول مرحوم سبزواری « شرح الاسم » جایگاهش در ۶ مطلب کجاست؟ بنده « استاد » جواب دادم که « شرح اللفظ » در این ۶ مطلب جا ندارد. این جواب، ناقص است چون باید تفصیل داده شود یعنی نباید به طور مطلق گفته شود که شرح اللفظ در هیچ یک از این ۶ مطلب نمی آید. در « ما » ی شارحه که اولین قسم از اقسام ۶ گانه است شرح الاسم قرار داده می شود حال اگر مثل مرحوم سبزواری، شرح الاسم و شرح اللفظ را یکی بگیرد می توان گفت جایگاه شرح اللفظ همان « ما » ی شارحه است چون بعد از « ما » شارحه، شرح الاسم قرار داده شد و مرحوم سبزواری شرح الاسم را با شرح اللفظ یکی می داند پس اگر بتوان بعد از « ما » ی شارحه، شرح الاسم آورد به قول مرحوم سبزواری می توان شرح اللفظ را آورد. اما اگر شرح اللفظ را از شرح الاسم جدا کردید چنانکه بعضی ها این کار را کردند جوابی که قبلا داده شده می آید و آن این است که شرح اللفظ در بین این ۶ تا جایگاه ندارد.

ص: ۱۸۱

در اینجا دو مطلب بیان می شود در مطلب اول، شرح الاسم با شرح اللفظ یکی شد. یعنی دو تا نبودند تا با توسعه یکی در تحت دیگری قرار بگیرد بلکه هر دو، یکی شدند. وقتی که بعد از « ما » ی شارحه بتوان شرح الاسم آورد. شرح اللفظ هم که چیزی غیر از شرح الاسم نیست می آید. در مطلب دوم شرح اللفظ و شرح الاسم دو تا شد در اینجا یا توسعه قائل می شویم که در اینصورت شرح الاسم، توسعه داده می شود به طوری که شامل شرح اللفظ هم بشود و قهرا حکم شرح الاسم به شرح اللفظ داده شود لذا می توان بعد از « ما » ی شارحه شرح اللفظ را آورد زیرا شرح الاسم آورده می شود. اما اگر توسعه داده نشد

نمی توان این کار را کرد یعنی شرح الاسم بعد از « ما » ی شارحه می آید ولی شرح اللفظ جایگاهی ندارد.

نکته: مصنف وقتی فرمود حقیقت لفظ را ایضاح می کنم یعنی این لفظ که اسم برای معنا است را توضیح می دهم یعنی یکبار لفظ، اسم برای ماهیت است مثل اینکه مراد از انسان، ماهیت انسان باشد. یکبار مراد از انسان، معنای انسان است و کاری به ماهیت ندارد یعنی معنای لغوی و موضوعٌ له مراد است. در اینجا شرح اللفظ درست می شود. در اینصورت اگر انسان، اسم برای آن معنا قرار داده شود همانطور که اسم برای ماهیت قرار داده شود این شرح اللفظ، شرح الاسم می شود.

ص: ۱۸۲

مرحوم سبزواری بین شرح الاسم و شرح اللفظ تفاوت نگذاشته « اما دیگران تفاوت گذاشتند » و بیان کرده که مراد در شرح الاسم، بیان معنای لفظ است نه بیان ماهیت شیء، و بیان معنای لفظ همان شرح اللفظ است که مرحوم سبزواری اسم آن را شرح الاسم گذاشته است. اما دیگران شرح الاسم را بیان ماهیت می دانند ولی ماهیتی که هنوز وجودش اعلام نشده است.

بحث امروز: مرحوم سبزواری « ما » را به دو قسم تقسیم می کند ۱ _ « ما » شارحه ۲ _ « ما » حقیقیه. سپس بیان می کند که به « ما » شارحه، مفهوم لفظ سوال می شود « توجه کنید که مرحوم سبزواری طبق مبنای خودش بحث می کند اما دیگران می گویند با _ ما _ شارحه، حقیقت شیء سوال می شود ولی از حقیقتِ قبل از وجود سوال می شود ». و با « ما » حقیقیه که بعد از « هل » بسیطه می آید حقیقت شیء سوال می شود که چیست؟

توضیح عبارت

فما قسمان احدهما هو الشارح و ثانیهما هو الحقیقی

مطلبی که عبارت از « ما » است به دو قسم تقسیم می شود یکی « ما » یی است که شرح دهنده ی معنا است. به آن، « ما » شارحه گفته می شود. دوم « ما » یی است که بیان کننده حقیقت شیء است.

نکته: « ما » را شارحه می گویند به این معنا که « ما »یی است که از شرح سوال می کند و جوابِ « ما » در واقع شارح است. به عبارت دیگر « ما » شارحه، « ما »یی است که طالب شرح است. در اینصورت جواب ن، شرح است. اما اگر گفته شود خودِ « ما » شرح می دهد مجازگویی گفته است. اما مراد این است که « ما » چون طلب شرح می کند « ما »ی شارحه گفته می شود.

ص: ۱۸۳

ترجمه: « ما » دو قسم است که یکی از دو قسم، شارح است و دیگری حقیقی است.

فیطلب بما الشارحه اولا شرح مفهوم اللفظ

کلمه « اولا » قید برای « یطلب » است یعنی اولین طلبی که طالب می کند طلب به وسیله ی « ما » است بعداً طلب به وسیله « هل » است و بعداً طلب به وسیله « ما » ی حقیقیه است.

ترجمه: اولا « یعنی قبل از هر سوالی » طلب شرحِ مفهوم لفظ می کند « لفظی مطرح شده، سوال می شود که مفهومش چیست؟ »

مثل ما الخلاء و ما العنقاء

مرحوم سبزواری دو مثال می زنـد که هر دو معدوم اند. اوّلی « یعنی خلاء » معدومی است که ممتنع است و دومی « یعنی عنقاء » معـدومی است که ممکن است اما خداونـد _ تبارك _ او را خلق نکرده است ولی هر دو مثال، مثال به معدوم است. مرحوم سبزواری این دو مثال را به چه علت انتخاب کرد؟ چون اگر این دو مثال موجود بودند ممکن بود کسـی فکر کند سوال به « ما » سوال از حقیقتشـان است و « مـا » را « ما » ی حقیقیه حساب می کنـد. ایشان مثالی زده که یقیناً « ما » در آن، « ما » ی شارحه است و حقیقیه نیست یعنی دربـاره چیزی که معـدوم است سوال می شود و درباره ی چیزی که معـدوم است از حقیقتش سوال نمی شود چون وقتی معدوم است حقیقت ندارد. پس سوال در مورد اسم آن می شود و لذا اشتباه با « ما » ی حقیقیه نمی شود.

ص: ۱۸۴

معنا خلأ: خلأ عبارت از این است که فضائی وجود داشته باشد و در آن فضا چیزی وجود نداشته باشد « یعنی نه جسم مایع نه جسم جامد و نه جسم گاز وجود دارد ». چنین خلائی را می گویند وجود ندارد اما امروزه می گویند خلأ وجود دارد ولی خلأ را به معنای جایی می گیرند که هوای رقیق آنجا را پُر کرده است یا به تعبیر خودشان اِتِر آنجا را پر کرده است. اما جایی که کاملاً خالی باشد هنوز پیدا نشده. حتی در بین ستارگان ادعا دارند اِتِر « که همان اثیر است » وجود دارد. پس خلائی که در گذشته گفته می شد وجود ندارد امروزه هم می گویند وجود ندارد. امروزه برای خلا مثال به لامپ می زنند که آن را خالی می کنند تا سیمِ درونش زنگ نزند. در حالی که در این لامپ هوا وجود دارد ولی خیلی رقیق است به طوری که نتواند اثر زنگ زدگی بر روی این فلز ایجاد کند. امروزه می گویند اگر ظرف روغن نباتی ۵/۴ کیلوئی خالی از هوا شود این ظرف، لِه می گردد چون هوا به آن فشار می آورد و آن را لِه می کند. مثل سطلی که از آب بیرون می کشید تا وقتی از آب در می آید سبک است ولی وقتی بیرون از آب می آید خیلی سنگین می شود.

معنای عنقاء: عنقاء به معنای سیمرغ است یعنی موجودی که به اندازه ۳۰ تا مرغ باشد یا به این معنا است: ۳۰ مرغ مختلف النوع در آن جمع باشد. چنین موجودی شاید موجود باشد.

ص: ۱۸۵

و بما الحقیقیه نعقل ماهیته النفس الامریه

لفظ « یطلب » بر « بما » داخل می شود.

به وسیله « ما » حقیقیه سوال از این می شود که ماهیت این شیء چیست؟ یعنی این شیء در واقع و در خارج چه ماهیتی برایش است.

نکته: مصنف تعبیر به « ماهیه الخارجیه » نکرد تا شامل ماهیت ذهنیه هم بشود. شاید منظورش این بوده که موجوداتی فقط در ذهن هستند و دارای ماهیت هستند. می توان ماهیت آنها را هم با « ما » حقیقی سوال کرد. مثلاـ فرض کنید نوع که یک اصطلاح منطقی است، معقول ثانی است « اگر قائل شویم معقول ثانی دارای ماهیت است در اینصورت » وقتی وجود ذهنی پیدا می کند حقیقت دارد. ممکن است با « ما » حقیقیه سوال شود که حقیقت نوع چیست؟

ترجمه: و به « ما » حقیقیه طلب می شود تعقل ماهیت نفس الامریه ی شیء.

مثل ما الحرکه ؟ و ما المکان ؟

مصنف مثال به چیزی می زند که در خارج، موجود است یعنی حقیقت دارد. در اینصورت می توان با « ما » حقیقیه از آن سوال کرد. بر خلاف خلأ و عنقاء که حقیقت نداشتند تا با « ما » حقیقیه از آنها سوال کرد.

و لذا یقال: التعریف للماهیه و بالماهیه

« لذا »: چون به « ما » حقیقیه، حقیقت شی که همان ماهیتش است سوال می شود و جواب هم که داده می شود تبیین همان ماهیت مورد سوال است لذا گفته می شود تعریف برای ماهیت است و به سبب ماهیت است یعنی در هر تعریفی که نگاه کنید ماهیت، تعریف می شود پس تعریف برای ماهیت است یعنی برای واضح کردن ماهیت است و تعریف، به سبب ماهیت است یعنی آن تعریفی که آورده می شود و جوابی که در مقابل « ما » حقیقیه آورده می شود ماهیت را در جواب می آورد ولی ماهیتِ تفصیل یافته است یعنی لفظ « انسان » گفته نمی شود بلکه « حیوان ناطق » گفته می شود که همان ماهیت انسان است که تفصیل یافته است.

ص: ۱۸۶

پس تعریف برای ماهیت است و به وسیله ی ماهیت است به عبارت دیگر معرّف، ماهیت است. معرَّف هم ماهیت است ولی معرَّف، ماهیتِ تفصیل نیافته است و معرِّف، ماهیتِ تفصیل یافته است.

ترجمه: و چون با « ما » حقیقیه سوال از ماهیت می شود و جواب هم برای ماهیت می آید گفته می شد تعریف که در جواب « ما » حقیقیه قرار می گیرد، هم برای ماهیت است هم به سبب ماهیت است.

و ذو اشتباک مع هل انیق

« ذو » صفت برای « ما » است.

معنای « اشتباک » در جلسه قبل بیان شد. از آن معنایی که گفته شد استفاده می شود که « اشتباک » به معنای ترتیب است. اشیایی که با هم مرتبط باشند به آنها متشابک گفته می شود. و به ترتیبِ آنها اشتباک گفته می شود.

« انیق » به معنای حس است.

ترجمه: « ما » با « هل » صاحبِ ترتیبِ حسن و زیبایی است.

نکته: ابتدا « ما » شارحه است بعداً « هل » بسیطه است بعداً « ما » حقیقیه است بعداً « هل » مرکبه است. توجه می کنید که ترتیب حسن بین آنها برقرار است.

ای ما و هل ذوا ترتیب حسن

مرحوم سبزواری در شعر فرمود: « ما » با « هل » ذو ترتیب حسن است. مصنف « ما » را با « هل » حساب می کند لذا تعبیر به « ذوا ترتیب » می کند و تعبیر به « ذو ترتیب » نمی کند.

ص: ۱۸۷

نکته: یکبـار گفته می شود « مـا » بـا « هـل » ترتیب حسن دارد امـا یکبـار گفته می شود « مـا » و « هـل » ترتیب حسن دارد. در صـورتی که « مـا » به تنهـایی می آیـد لفـظ « ذو » آورده می شود. در شـرح که « مـا » و « هـل » را بـا هم می آورد « ذوا » می گوید.

فکما اشرنا ما الشارحه مقدمه علی هل البسیطه

همـانطور که اشـاره کردیم « ما » شارحه بر « هل » بسـیطه مقـدم است. ابتـدا سوال از معنای لفظ می شود وقتی معنا روشن شـد سوال می شود که این معنا آیا وجود دارد یا ندارد؟

مراد از « اشـرنا »، لفظ « اولا » در عبارت « فیطلب بما الشارحه اولا » در صـفحه ۱۹۰ سطر ۴ است. چون اگر اولِ همه است قبل از « هل » بسیطه است و الا اگر بعد از « هل » بسیطه باشد اوّلِ همه نمی شود.

ترجمه: همانطور که اشاره کردیم « به وسیله لفظ اولاً » پس « ما » شارحه مقدم بر « هل » بسیطه است بلکه مقدم بر کل است.

نکته: مراد از سوال به وسیله « هل »، وجود خارجی است نه وجود ذهنی.

بل علی الکل

بلکه « ما » شارحه مقدم بر همه است.

اذ لابد ان یفهم مدلول اللفظ اولا

به چه علت « هل » شارحه مقدم بر همه است؟ مصـنف می فرماید اگر لفظی القاء شود و مخاطب معنای آن را نداند درباره آن هیـچ سوالی نمی توان کرد نه می توان سوال کرد که موجود هست یـا نه و نمی توان سوال کرد که چه صـفاتی دارد و فاعلش کیست؟ پس اولین سوال بایـد سوال از معنا باشد. از این جهت معلوم می شود « ما » شارحه مقدم بر همه ی سوالها است. چون سوالهای بعـدی بعد از شـناخت معنا می آید. تا شـناخت معنا حاصل نشود سوالات بعدی نمی تواند به ذهن بیاید. به این جهت است که ابتـدا سوال به « مـا » شـارحه می شود تا معنا حاضـر شود سـپس شک هایی که درباره این معنا است سوال را بر طرف می کنـد مثل اینکه شک داریم آیا وجود دارد یا نه؟ یا شک داریم آیا چیزی برای آن موجود می شود یا نه؟ فاعل دارد یا نه؟ اینها بعـد از شـناختن معنا سوال می شود. پس تا معنا شـناخته نشود هیچ سوالی وجود نمی گیرد به این جهت « ما » شارحه باید مقدم بر همه باشد لذا می فرماید « بل علی الکل » یعنی « ما » شارحه مقدم بر همه سوالها است. زیرا که باید مدلول لفظ، اولاً « یعنی قبل از هر سوالی » دانسته شود تا بعداً سوال از چیزهای دیگر شود.

ص: ۱۸۸

ثم هل البسیطه مقدمه علی ما الحقیقیه

لفظ « ثم » که بعد از « اولا » آمده فکر نکنید که به جمله ای قبل که مشتمل بر « اولا » است مربوط می باشد و اینگونه معنا کنید: « لابد است که مدلول لفظ، اولا فهمیده شود سپس هل بسیطه فهمیده شود »، بلکه می خواهد بیان کند « ما » شارحه مقدم بر کل است سپس هل بسیطه مقدم بر « ما » حقیقیه است لذا « ثم » عطف بر « مقدمه علی هل البسیطه » است.

ترجمه: « هل » بسیطه که از وجود تنها سوال می کند مقدم است بر « ما » که از حقیقت سوال می کند.

اذ الوجود مقدم بالحقیقیه علی الماهیه

علت اینکه اوّل سوال از « هل » بسیطه می شود این است: تا وقتی وجود شیء روشن نشود به وسیله « هل » بسیطه سوال از وجود شیء می شود به عبارت دیگر تا وقتی وجود شیء روشن نشود نمی توان سوال از حقیقت شیء کرد چون چیزی که وجود ندارد دارای حقیقت نیست تا سوال از حقیقت آن شود. ابتدا باید فهمید که وجود دارد و با وجود گرفتن دارای حقیقت می شود. سپس سوال از حقیقت آن شود.

ترجمه: زیرا وجود حقیقتاً مقدم بر ماهیت است « به این معنا که تا ماهیت، وجود نگیرد حقیقت پیدا نمی کند ».

و ما لا وجود له لا ماهیه له

آن که وجود ندارد « یعنی وجود در ذهن و در خارج ندارد » ماهیتِ « محققه » هم ندارد « ولی آن که وجودِ در خارج ندارد ماهیت ذهنیه دارد پس مراد از ــ ما لا وجود له ــ یعنی آن که هیچ وجودی برایش نیست نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی. اگر وجود ذهنی پیدا کند ماهیت کلیه دارد و اگر وجود خارجی پیدا کند هویت شخصیه دارد. توجه کنید که ما تعبیر به « هویت شخصیه » کردیم نه « ماهیت شخصیه » چون فلاسفه از « ماهیت شخصیه » تعبیر به « هویت شخصیه » می کنند. فقط متکلمین هستند که ماهیت شخصیه را قائل هستند. فلاسفه هم اگر اطلاق ماهیت شخصیه کنند به اعتبار ماهیتی است که بشرط شیء است و دارای عوارض است. فلاسفه به این، ماهیت شخصیه نمی گویند بلکه به این، « من هو » می گویند.

ص: ۱۸۹

نکته: ماهیت تا وجود نگیرد ماهیت نیست. هم اصاله الماهوی این مطلب را می گوید هم اصاله الوجودی این را می گوید. اصاله الماهوی نمی گوید ماهیت در خارج اصیل است بلکه می گوید وقتی وجود می گیرد در خارج می آید. اصاله الماهوی معتقد به این نیست که ماهیتِ بدون وجود اصیل باشد لذا مرحوم صدرا بر آنها اشکال می کند و می گوید اگر وجود اصالت به ماهیت می دهد چگونه خود وجود، اصالت ندارد؟ پس آنها معتقدند که وجود به ماهیت، اصالت می دهد و ماهیت خودبخود اصیل نیست.

و الحکیم یبحث عن الحقایق

سوال به « ما » از ماهیت موجوده می شود یعنی از حقیقت سوال می شود چون حکیم از حقیقت بحث می کند نه اینکه از ماهیت خالی بحث کند. حقیقت، ماهیتِ همراه با وجود است پس باید اوّل حکیم، وجود را مفروغ عنه بگیرد بعداً درباره حقیقت به وسیله « ما » حقیقیه سوال کند.

و ما لم یعتبر الوجود مع الماهیه لا تستحق اطلاق لفظ الحقیقه

و مادامی که وجود نیاید حقیقت درست نمی شود پس اوّل باید وجود ثابت شود تا بعداً از حقیقت سوال شود.

و لهذا فالوجود حقیقه کلّ ذی حقیقه

و به همین جهت است که وجود، حقیقت هر ذی حقیقتی حساب می شود یعنی هر موجودی که بخواهد اصیل شود و حقیقت پیدا کند به توسط وجود، حقیقت پیدا می کند به توسط وجود، حقیقت پیدا می کند. معلوم می شود خود وجود حقیقت دارد.

ص: ۱۹۰

بیان مطلب « ما » و مطلب « هل » و اقسام آنها/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ منظومه ۹۴/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مطلب « ما » و مطلب « هل » و اقسام آنها/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ منظومه.

ثم هل البسیطه مقدمه علی ما الحقیقیه [۱]

بعد از اینکه بیان شد ۶ مطلب داریم خواستیم بحث کنیم در بین این ۶ مورد چگونه ترتیب هست؟ بیان شد در بین سوالها باید « ما » شارحه ابتدا بیاید و سبب آن این بود که تا معنایی شناخته نشود نمی توان درباره آن سوال کرد. ابتدا باید شناخته شود سپس از وجود آن و چزهای دیگر سوال کرد. بنابراین مادامی که معنای لفظ معلوم نباشد نمی توان سوال کرد که این معنا موجود هست یا نه؟ یا فلان صفت را دارد یا ندارد؟ سپس سوال از وجود می شود یعنی گفته می شود آیا این چیزی که معنایش بیان شده، وجود دارد یا ندارد؟ این سوال مقدم بر « ما » حقیقیه می شود.

مصنف این مطلب را با چند مقدمه بیان می کند.

مدعا: « هل » بسیطه باید بر « ما » حقیقیه مقدم شود.

نکته: دلیل مرحوم سبزواری را بنده « استاد » از آخر به اول می گویم.

دلیل: « ما » حقیقیه سوال از حقیقت می کند پس باید ابتدا این مطلب را دانست که شیئی دارای حقیقت است تا از حقیقتش سوال شود. مادامی که روشن نشود شیئی دارای حقیقت است نمی توان از حقیقتش سوال کرد اما وقتی ماهیت دارای حقیقت می شود که با وجود ملاحظه شود. اگر ماهیتی ملاحظه شود و وجودش روشن نباشد اطلاق ماهیت بر آن شیء می شود ولی اطلاق حقیقت نمی شود. حقیقت، عبارتست از ماهیتی که منسوب به وجود است « یعنی وجود برایش آمده است ».

ص: ۱۹۱

ممکن است شیئی با تخیل درست شده و لذا باید ثابت کرد که در خارج موجود است یا اگر امر ذهنی است در ذهن موجود باشد تا حقیقت پیدا کند.

پس تا حقیقت شیء روشن نشود سوال به « ما » حقیقیه غلط است و تا وجودش روشن نشود حقیقتش روشن نمی شود. از این دو مطلب نتیجه گرفته می شود که تا وقتی وجود شیء روشن نشود سوال از حقیقت شیء غلط است.

مرحوم سبزواری بر عکس این بیان کرده. ایشان می فرماید: می دانید که وجود مقدم بر ماهیت است و تا وجود نیاید ماهیت تحقق پیدا نمی کند. « یعنی وجود، در تحقق مقدم بر ماهیت است » پس حقیقت پیدا کردن ماهیت بر اثر وجود پیدا کردنش است.

توضیح عبارت

ثم هل البسیطه مقدمه علی ما الحقیقیه

کلمه « هل » که با آن، سوال از وجود می شود و به آن، « هل » بسیطه گفته می شود و یکی از اقسام ۶ گانه است که مقدم بر « ما » حقیقیه است یعنی ابتدا باید سوال از وجود کرد تا بعداً بتوان با « ما » حقیقیه سوال از حقیقت کرد.

اذ الوجود مقدم بالحقیقه علی الماهیه

« بالحقیقه »: یعنی « تحقق ».

زیرا وجود، در تحقق مقدم بر ماهیت است یعنی اول باید وجود بیاید تا ماهیت، موجود شود نه اینکه ماهیت، وجود را موجود کند. پس وجود در حقیقت مقدم بر ماهیت است.

و ما لا وجود له لا ماهیه له

ص: ۱۹۲

آن که وجود نـدارد مـاهیت برای آن نیست یعنی حتی مـاهیتش که ذاتی برای آن هست را نـدارد ولو اطلاق ماهیت بر آن می شود ولی آن شیء، ماهیت در خارج ندارد.

و الحکیم یبحث عن الحقایق

تا اینجا بیان شـد که بایـد وجود بیایـد تا ماهیت، حقیقت شود. الان مرحوم سبزواری می فرماید که حکیم از حقیقت بحث می کنـد نه از مـاهیت، یعنی موجودات خارجی و ذهنی را لحاظ می کنـد و احکامش را بیان می کنـد نه آنچه را که نیست. آنچه که در تخیـل می توان تخیـل کرد مورد بحث نیست زیرا حکیم بحث از واقعیـات می کنـد چه آن واقعیات، خارجی باشـند چه ذهنی باشـند. پس بحث حکیم فقط بر روی حقایق است لذا اگر کسی بخواهد از حکیم سوال کند یا خود شخص حکیم باشد باید این مطلب را رعایت کند به اینکه باید شیء، حقیقت پیدا کند سپس با « ما » حقیقیه از حقیقتش سوال کند.

و ما لم یعتبر الوجود مع الماهیه لا تستحق اطلاق لفظ الحقیقه

و مادامی که وجود با ماهیت اعتبار نشود این ماهیت، استحقاقِ اطلاق لفظ حقیقت را ندارد. و وقتی نتوان اثبات کرد نمی توان با « ما » حقیقیه سوال کرد. پس باید ابتدا از وجود فارغ شد بعداً سوال از حقیقت کرد.

و لهذا فالوجود حقیقه کل ذی حقیقه

« لهـذا »: چون تا به ماهیت، وجود ندهیـد حقیقت پیـدا نمی کنـد معلوم می شود که حقیقت همه اشـیاء از وجود می آید و در اصـاله الوجود هم اینطور گفته می شود که به همین دلیـل خود وجود، حقیقت دارد زیرا وقـتی وجود، حقیقت دهنـده به اشـیاء است پس خود وجود هم حقیقت دارد.

ص: ۱۹۳

ترجمه: و چون وجود است که حقیقت به ماهیت می دهد پس وجود، حقیقتِ هر صاحب حقیقتی است « یعنی هر صاحب حقیقی که حقیقت به دست آورده از برکت وجود بدست آورده است ».

مرحوم سبزواری این مطالب را بیان کرد ولی نتیجه را نگرفت. نتیجه بحث همان بود که ادعا کرد. یعنی نتیجه این می شود که وجود مقدم بر « ما » حقیقیه است و « هل بسیطه مقدم بر « ما » حقیقیه است.

صفحه ۱۹۳ سطر ۳ قوله « و بعدُها »

بعد از « ما » حقیقیه، « هل » مرکبه است. « هل » مرکبه از وجود شیء سوال نمی کند بلکه از وجود حکم یا وصف یا عارضی برای شیء سوال می کند. پس همیشه از وجود شیءٍ لشیءٍ بحث می کند مثلاـ برای زید چه اوصاف و چه عوارض و چه احکام و محمولاتی است؟

« وجود شیء لشیء »: مراد از « شیء » اول یعنی « موضوع » و مراد از « شیء » دوم یعنی محمول. می توان گفت مراد از « شیء » اول یعنی « صفت » و مراد از « شیء » دوم یعنی « موصوف » و می توان گفت مراد از « شیء » اول یعنی « عارض » و مراد از « شیء »دوم یعنی « معروض ». لذا گفته می شود با « هل » مرکبه از وجود مقیّد سوال می شود مثلا فلان صفت مثل کتابت برای این موجود مثل زید هست یا نه؟ و با « هل » بسیطه از وجود مطلق سوال می شود یعنی آیا این شیء « مثل زید » وجود دارد یا ندارد؟

چرا « هل » مرکبه بعد از « ما » حقیقیه می آید؟ مرحوم سبزواری می فرماید بعد از اینکه حقیقتی اثبات شد می توان برای این حقیقت اشیائی ثابت کرد. اگر آن حقیقت هنوز ثابت نشده و بخواهید شیئی و وصفی ثابت شود نمی توان ثابت کرد. پس مادامی که حقیقتی ثابت نشود نمی توان برای آن، وصفی ثابت کرد زیرا ثبوت شیءٍ لشیءٍ فرع بر این است که مثبتُ له « یعنی شیء اول » حاصل شود. پس چون « ثبوت شیء لشی » بعد از ثبوت « مثبت له » است لذا « هل » مرکبه که متکفلِ « ثبوت شیء لشیء » است بعد از ثبوت شیء است که « هل » بسیطه آن را افاده می کند. پس « هل » مرکبه باید بعد از « هل » بسیطه باشد. و چون در « هل » مرکبه شیء برای حقیقتی ثابت می شود پس « هل » مرکبه باید بعد از « ما » ی حقیقیه هم باشد.

نکته: « هل » مرکبه باید از « هل » بسیطه موخر شود اما از « ما » حقیقیه در صورتی موخر می شود که بخواهیم صفتی را برای حقیقتی ثابت کنم اما اگر بخواهیم صفتی را برای موجودی ثابت کنیم که آن موجود با گرفتن وجود، حقیقت پیدا کرده ولی لازم نیست حقیقتش شناخته شود در اینصورت لازم نیست « ما » حقیقیه آورده شود. اما نوعا اینگونه است که بعد از شناخت حقیقت از اوصاف سوال می شود. یعنی ابتدا از محمولات ذاتیه سوال می شود سپس از محمولات غریبه « یعنی عوارض و احکام ذاتیه » سوال می شود. پس هیچ وقت به طور طبیعی ابتدا از عوارض سوال نمی شود مگر اینکه مراد، شناخت حقیقت شیء نباشد و الا اگر بخواهید شیء را بشناسید ابتدا به خصوصیات ذاتیش شناخته می شود بعداً به خصوصیات عارضیش شناخته می شود. زیرا شیئ اگر بخواهد شناخته شود اُولی است که از طریق ذاتیاتش شناخته شود تا از طریق امور بیگانه و غریبه شناخته شود. بنابراین حتما سوال به « ما » حقیقیه در ترتیب واقعی مقدم است اما در جایی که احتیاج به شناخت حقیقی نیست در آنجا نیاز به رعایت ترتیب نیست ولی اگر ترتیب واقعی بخواهد رعایت شود « چنانکه حکیم هم باید رعایت کند » اول باید وجود را بشناسد بعداً حقیقت را بشناسد سپس به سراغ چیزهایی برود که بیرون حقیقت هستند و بر این شیء حمل می شوند.

ص: ۱۹۵

سوال: بسیاری از اشیاء هستند که به حقیقت آنها آگاه نمی شویم لذا سوال به « ما » حقیقیه در مورد آنها بدون جواب می ماند مثل خداوند ـ تبارک ـ و نفس.

جواب: بحث ما در این نیست که مجیب چه جوابی می دهد بلکه بحث در این است که چه سوالاتی می توان کرد و این سوالات چه ترتیبی دارند. مجیب ممکن است جواب بدهد و ممکن است جواب ندهد. پس بحث در ترتیب سوالات است نه وظیفه مجیب. بعداً در همین کتاب منطق وظیفه مجیب بیان می شود که وقتی به « ما » حقیقیه سوال می شود چه چیزی باید در جواب بگوید؟ بیان می شود که به چند صورت جواب گفته می شود. یکی از جواب ها این است که نوع در جواب بیاید. مثلا اگر اینگونه سوال کرد « زید و بکر و عمرو ما هم؟ ». مراد از « ما هم » همان « ما هو » است که به صورت جمع آمده است. بعد از « ما » حقیقیه می تواند « هو »، « هما »، « هم » و « هی » بیاید. بستگی دارد آنچه که از او سوال می شود مفرد است یا تثنیه است یا جمع است؟ در جواب از « زید و بکر و عمرو ما هم؟ » نوع می آید حال یا نوعِ مجمل می آید که « انسان » است یا نوع مفصّل می آید که « حیوان ناطق » است. اما اگر سوال به این صورت باشد « الانسان و الفرس ما هما؟ » در اینجا نوع در جواب نمی آید بلکه جنس است که « حیوان » است. این مطالب بعداً بحثشان می آید ولی الان اشاره کردیم تا مثالی که به نفس و خدا زده شد رد گردد. زیرا اگر با « ما » حقیقیه از خداوند ـ تبارک ـ سوال شود حقیقتش روشن نیست و مجیب نمی تواند جواب دهد. اگر به « ما » حقیقیه از نفس سوال شود حقیقتش روشن نیست و مجیب نمی تواند جواب دهد. این حرف در « نفس » صحیح است اما در مورد خداوند ـ تبارک ـ غلط است. نباید مثال به خداوند ـ تبارک ـ زد زیرا چون خداوند ـ تبارک ـ ماهیت ندارد لذا سوال به « ما هو » در موردش غلط است نه اینکه مجیب نمی تواند جواب بدهد.

در مورد خداونـد ـ تبارك ـ كافی است كه وجودش اثبات شود اما حقیقتش معلوم نیست. بعداً گفته می شود كه در بعضـی موجودات سوال به « مـا هو » و « هـل هو » یكی است. یعنی همین انـدازه كه وجود اثبات شود حقیقت هم اثبات می شود چون حقیقتش، وجود است امـا در مورد خداونـد ـ تبـارك ـ اینگونه گفته نمی شود زیرا در مورد خداونـد ـ تبارك ـ این سوال غلط است. بلكه در مورد عقول اینگونه است.

توضیح عبارت

و بعدُها هل المركبه

ضمیر « بعدها » به دو صورت معنا شده:

۱ ـ بعد از « هل » بسیطه.

۲ ـ بعد از « ما » حقیقیه.

ظاهر عبارت این است كه به « ما » حقیقیه بر می گردد. اما ظاهر عبارت بعدی نشان می دهد كه به « هل » بسـیطه بر می گردد. در هر صورت، هر دو صحیح است.

ترجمه: بعد از « ما » حقیقیه، « هل » مركبه است.

و انما كانت بعدُ لان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له

« بعدُ »: یعنی بعد از « هل » بسیطه.

ترجمه: اگر بخواهید شـیئی را كه ثابت است برای شـیء دیگر كه مثبتُ له است ثابت كنید فرع این است كه آن شیء دیگر را كه مثبتُ له است داشته باشید.

در عبارت « ثبوت شـیء لشیء » از لفظ « شیئ » اوّل، تعبیر به « ثابت » می شود. و از « شیء » دوم تعبیر به « مثبت له » می شود. یعنی وقتی گفته می شود این شـیء ثابت برای آن شیء است یعنی این شیء برای مثبتُ له حاصل است. پس باید ابتدا مثبتُ له حاصل باشد تا این شیء كه ثابت است محقّق شود.

نکته: توجه کنید که گاهی در جمله، ضمیر آورده می شود و گاهی به جای ضمیر، اسم ظاهر آورده می شود. در اینجا مصنف می توانست بگوید « لان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوته » که ضمیر « ثبوته » به « شیء » دوم برگردد ولی این کار را نکرد چون ممکن است کسی ضمیر « ثبوته » را به جای اینکه به « شیء » دوم بر گرداند به « شیء » اول برگرداند و اشتباه پیش بیاید. برای اینکه این اشتباه پیش نیاید به جای ضمیر « ثبوته »، شیء دوم که همان مثبت له است را ذکر کرد. مثل کلمه « نفس الامر » که لفظ « الامر » جانشین ضمیر شده است زیرا به این صورت بوده « الشیء فی نفسه » ضمیر « فی نفسه » به « شیء » بر می گردد. و به معنای این است که به خود شیء نگاه کن و به چیز دیگر نگاه نکن. سپس به جای ضمیر « نفسه » خود « شی » گذاشته شده و چون تکرار می شد به جای لفظ « شی »، لفظ « الامر » گذاشته شد که مرادف با « شیء » است. مرحوم خواجه طرفدار همین بیان است نه اینکه « فی نفس الامر » معنای دیگر داشته باشد چنانچه بعضی گفتند مراد، عقل است و بعضی گفتند مراد ظرف واقع است یا ظرف خارج است.

در خیلی موارد اگر به جای ضمیر، اسم ظاهر گذاشته شود اشکالات کم می شود ولی علما به خاطر اینکه مخاطب و شنونده فکر کند، این کار را نکردند و در کتابهای خودشان ضمیر و اسم اشاره بکار بردند.

ص: ۱۹۸

و هل بسیطا انما یسمی بسیطا لان المطلوب به وجود الشی و الوجود المطلق بسیط و مرکبا ثبت

الف و لام در « المطلوب » موصوله است یعنی « الذی یطلب به ».

مصنف در ابتدا « هل » را با اشاره تقسیم کرد ولی با صراحت تقسیم نکرد زیرا اسمِ « هل » بسیطه و مرکبه را آورد که یک نوع تقسیم کردن است ولی تصریح به تقسیم نکرد اما در اینجا تصریح به تقسیم می کند لذا تکرار لازم نمی آید مصنف می فرماید « هل بسیطا و مرکبا ثبت » یعنی « هل »، هم در حالی که بسیط است و هم در حالی که مرکب است ثابت شده است. لفظ « هل » اگر چه باطنا حرف است ولی مبتدا گرفته شده است و درباره آن حکم به ثبوت شده لذا اشکال ندارد که از آن حال آورده شود و همچنین چون « هل » را اسم فرض کرد ضمیر « به » را به صورت مذکر آورد نه مونث.

« انما یسمی ... »: علت اینکه به « هل » بسیطه، بسیطه گفته می شود این است که آنچه به این « هل » طلب می شود وجود شی « مثل انسان » است « آن هم وجود مطلق نه مقید » و وجود مطلق که مطلوب به « هل » است بسیط است « پس هل را به مناسبت اینکه سوال از بسیط می کند هل بسیط گفتند ».

ص: ۱۹۹

لان المطلوب به الوجود المقید کالکتابه و الضحک و نحوهما للانسان

چرا به « هل » مرکبه، مرکبه می گویند؟ چون آنچه که به وسیله این حد طلب می شود وجود مقید است مثل وجود کتابت و وجود ضحک و مانند آنها برای انسان.

و الوجود المقید مرکب من الوجود و القید

عبارت قبلی مقدمه اول بود این عبارت مقدمه دوم است.

« هل »ی که به وسیله آن از وجود مقید « یعنی از وجود مرکبِ از مطلق و قید سوال می کند جا دارد که خودش « هل » مرکبه نامیده شود.

بیان مطلب « لم » و اقسام آن ۲ ــ رجوع مطلب « ای » به « ما » حقیقیه و رجوع مطلب « این » و « کیف » و « کم » و « متی » به « هل » بسیطه/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ــ بیان مطلب « لم » و اقسام آن ۲ ــ رجوع مطلب « ای » به « ما » حقیقیه و رجوع مطلب « این » و « کیف » و « کم » و « متی » به « هل » بسیطه/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

لمیه ثبوتاً اثباتاً حوت (۱) [۱]

بیان شد که اساس سوال ها و طلب ها سه تا هستند:

۱ ــ طلب کردن به وسیله « ما ».

ص: ۲۰۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۹۴، س۲، نشر ناب.

۲ ــ طلب کردن به وسیله « هل ».

۳ ــ طلب کردن به وسیله « لم ».

هر کدام از این سه به دو قسم تقسیم می شود. « ما » به دو قسم « شارحه » و « حقیقیه » تقسیم شد. « هل » به دو قسم « بسیطه » و « مرکبه » تقسیم شد. الان نوبت به « لم » رسیده که به ثبوتیه و اثباتیه تقسیم می شود. به وسیله « لم » از علت حکم سوال می شود وقتی در قضیه ای حکمی بیان می شود « حکم یعنی محمولی برای موضوعی بیان می شود » این حکم اگر حادث باشد علت دارد. وقتی شنونده این حکم را از متکلم می شنوند از علت آن سوال می کند و می گوید علت این حکم چیست؟ این

سوال به وسیله « لم » است. گاهی شنونده به وسیله « لم » از علت خود حکم سوال می کند. این « لم » ثبوتی می گویند اما گاهی از علت اثر حکم سوال می کند. این « لم » را « لم » اثباتی می گویند. گفته می شود « العالم حادث ». حکم عالم، حدوث است. مخاطب از خود حکم سوال می کند یعنی می گوید چرا عالم، حادث است؟ سوال مخاطب، « لم » ثبوتی می شود که از خود حکم سوال می شود. دلیلی که متکلم می آورد جواب به این سوال است که با « لم » ثبوتی بیان شده است. گاهی گفته می شود « المغناطیس یجذب الحدید » یعنی مغناطیس « و آهن ربا » آهن را می کِشد در اینجا سوال از این است که چه عاملی در مغناطیس هست که باعث این حکم می شود.

برای اینکه هر دو « لم » ثبوتی و اثباتی در یک مثال جاری شود در یک مثال بیان می کنیم: « المغناطیس یجذب الحدید » یکبار اینگونه سوال می شود « به چه دلیل می گویید مغناطیس، جذب حدید می کند؟ » در جواب آن گفته می شود به این دلیل که وقتی آهن ربا کنار آهن قرار بگیرد آهن را جذب می کند. در این صورت با « لم » ثبوتی سوال می شود.

یکبار سوال می شود « چه خاصیتی در آهن ربا هست که این جذب انجام می شود؟ » یعنی جذب آهن ربا را می داند و از آن سوال نمی کند. در اینصورت با « لم » اثباتی سوال می شود.

توضیح عبارت

لمیهٌ ثبوتاً اثباتاً حوت

« لمیه »: یعنی سوالی که نسبت به « لم » دارد و سوال لمّی حساب می شود.

ترجمه: آن سوالِ مربوط به « لم » مشتمل است ثبوت و اثبات را.

ای یطلب بلم عله الحکم و الواسطه له

این عبارت، تفسیر عبارت قبلی است.

ترجمه: از علت حکم سوال می شود و از آنچه که واسطه ی حکم است سوال می شود.

« و الواسطه له »: ظاهراً لفظ « الواسطه » با « عله الحکم » فرقی ندارد لذا واو، تفسیر می شود.

و هی قسمان واسطه فی الثبوت و واسطه فی الاثبات

آن که منشا پیدایش حکم است بر دو قسم است.

الیه ای الی المذکور من أسّ المطالب آلت ما ای مطالب اخری فریقٌ اثبتا ان کانت و هی مطلب ایّ و مطلب این و مطلب کیف و مطلب کم و مطلب متی

ص: ۲۰۲

« آلت » یعنی « رجعت ». ضمیر « کانت » به « مطالب اخری » بر می گردد.

تـا اینجـا مصـنف سه مطلب « مـا » و « هـل » و « لم » را بیـان کرد. امـا گروهی مطلب « ای » و « متی » و « کم » و « کیف » قائل شدنـد و گفتنـد می توان از اینهـا هم سوال کرد. مصـنف می فرمایـد اگر در جایی این سوالها جا داشـته باشـند این سوالات به همان مطالب ثلاثه بر می گردد و به همین جهت است که همان مطالب ثلاثه، اُسّ و اساس مطالب قرار می گیرد.

نکته: در بعضـی موارد سوال به « متی » و « کم » و « ای » و « کیف » نمی توان کرد مثلا در موجودات مجرد که در آنها مقدار و زمان راه ندارد سوال به « متی » و « کم » نمی شود. اما جایی که این سوالها راه دارد به این سه مطلب بر می گردد.

در اینجا دو بحث وجود دارد:

۱ ـ در چه جاهایی این سوالها راه ندارد.

۲ ـ در جایی که این سوالها هست چگونه به این سه مطلب بر می گردد؟

مصـنف ابتـدا سوال به « ای » را مطرح می کند. مصـنف برای بازگشت سوالِ به « ای »، به « ما » حقیقیه در یک مورد و « هل » مرکبه در مورد دیگر، « ای » را به دو قسم تقسیم می کند:

ص: ۲۰۳

۱ ـ « ای » جوهریه: این « ایّ » همان است که در جواب سوال از فصل می آید و جواب آن، جوهر قرار می گیرد یعنی « ای » جوهریه به « ما » حقیقیه بر می گردد.

۲ ـ « ای » عرضیه: این « ایّ » در سوال از عرض می آید و در جوابش، عرض بیان می شود. یعنی « ای » عرضیه به « هل » مرکبه بر می گردد. لذا یک سوالِ جدا نیست بلکه داخل در سوالهای قبل است.

بیان بازگشت « ای » جوهریه به « ما » حقیقیه:

اولا: « ایّ » جوهریه سوال از فصل می کند.

ثانیا فصلِ شی، صورت شی است زیرا فصل و صورت با همدیگر یک چیزند و فرق اعتباری دارند چون اگر بشرط لا حساب کنید صورت می شود و اگر لا بشرط حساب کنید فصل می شود.

ثالثا: صورت شیء، حقیقت شیء است. یعنی اگر ماده عوض شود ولی صورت شیء عوض نشود حقیقت شیء بهم نمی خورد اما اگر ماده باشد و صورت عوض شود حقیقت شیء بهم می خورد. گفتند وقتی آب، بخار می شود هیولایی که در آب بود در هوا محفوظ است پس ماده ی آن عوض نشده است ولی صورت مائی رفته و صورت هوائی آمده است یعنی حقیقت، عوض شده است. اما اگر ماده، عوض شود صورت محفوظ می ماند مثلا بدن ما در سن طفولیت مادی اش به اینصورت بوده وقتی جوان می شود ماده اش عوض می شود. گفته شده تمام سلولهای بدن (بجز سلول مغز) بعد از ۷ سال عوض می شود. مثلاـ ماده ی بدن بچه نسبت به ماده بدن جوان عوض شده ولی این، همان انسان قبل است چون صورت، همان صورت زید است. زیرا این صورت در کودکی، صورت زید بودن الان هم که بزرگ شده است صورت زید است. پس ماده، حقیقت شیء نیست لذا عوض شدنش باعث عوض شدن حقیقت شیء نیست اما صورت، حقیقت شیء است لذا عوض شدنش باعث عوض شدن حقیقت شیء است.

از اولاً ـ و ثانیا و ثالثا نتیجه گرفته می شود که وقتی با « ای » جوهریه که سوال از فصل می شود که در واقع سوال از صورت شده « به عبارت دیگر باید گفت سوال از حقیقت شده است » و « ما » حقیقیه هم سوال از حقیقت می کند پس « ایّ » جوهریه به « ما » حقیقیه بر می گردد و هر دو سوال از حقیقت می کنند.

اما در « ای » عرضه، سوال از عرض می شود. عرض، وصف شیء است که بعد از وجود شیء برای شیء ثابت می شود بنابراین بعد از اینکه « هل » بسیطه « و وجودِ » آن شیء ثابت شد بحث می شود که برای این موصوف چه صفاتی و اعراضی حاصل است؟ با « ای » عرضیه از آن عرض ها و صفت ها سوال می شود. به عبارت دیگر از وجود مقیّد سوال می شود یعنی مثلاـ از وجود کتابت برای این موجود یا وجود ضحک برای این موجود سوال می شود. « هل » مرکبه هم همین سوال را می کرد یعنی بعد از اثبات وجود شیء از اوصاف و اعراض شیء سوال می کرد. پس « ای » عرضیه به « هل » مرکبه بر می گردد.

اما سوال به « کیف » و « کم » و « متی » سوال از عرض هستند پس همه اینها به « هل » مرکبه بر می گردند.

ترجمه: به آنچه که ذکر شد که عبارت از اُس مطالب بود، بر می گردد مطالب دیگری که گروهی اثباتش کردند « ما آنها را به همین مطالب بر می گردانیم و مطالب مستقل و جدا قرار نمی دهیم » اگر مطالب دیگری باشد و آن مطالب اخری، مطلب ایّ « مثل ای شیء فی جوهره و عرضه » و مطلب أین « مثل این هذا؟ » و مطلب کیف « مثل کیف انسان؟ » و مطلب کم « مثلا سوال می کند که هضم غذا چقدر طول می کشد » و مطلب متی « مثل متی کان زید » است « که سوال از زمان وجود زید است ».

ص: ۲۰۵

« ان کانت »: مصنف بعداً توضیح می دهد که چرا لفظ « ان کانت » را آورد چون بیان می کند بعضی موجودات، مسؤول به کیف و کم و این و متی نیستند چون اینها را ندارند مثلا در مورد خداوند ـ تبارک ـ این سوال غلط است که در کجا قرار گرفته است؟ یا در چه زمانی موجود است؟

نکته: در مورد عقول، سوال به این و کیف و کم و متی نمی شود اما سوال به مطالب سه گانه می شود.

اما مطلب ای فلان ایّ الجوهریه یطلب بها الفصل و سیاتی ان شیئیه النوع بالفصل و بالصوره فیؤل الی ما الحقیقیه

اما « ای » جوهریه « یعنی آن که از جوهر یعنی ـ فصل ـ سوال می کند » به « ما » حقیقیه بر می گردد.

ترجمه: اما مطلب ایّ جوهریه به توسط آن، فصل طلب می شود « و فصل همان صورت است » و به زودی می آید که شیئیت و حقیقت نوع، به فصل و صورت است پس سوال به ایّ « یا خود ایّ » به « ما » حقیقیه »« یعنی به ـ ما ـ یی که حقیقت را کشف می کند » بر می گردد.

و ایّ العرضیه یطلب بها عوارض الشیء فیقول الی هل المرکبه

و « ای » عرضیه به توسط آن، عوارض شیء طلب می شود « و در هل مرکبه هم عوارض شیء طلب می شود » پس سوالِ به « ای » عرضیه به سوال از « هل » مرکبه بر می گردد.

ص: ۲۰۶

و اما البواقی فرجوعها الی هل المرکبه

اما باقی که عبارت از مطلب « کیف » و « کم » و « این » و « متی » است به « هل » مرکبه برمی گردد و رجوعشان واضح است زیرا آنها سوال از عرضی از عوارض می کند و « هل » مرکبه هم سوال از عرضی از عوارض می کند پس هر دو مثل هم هستند.

و انما قلنا

مصنف از اینجا بیان می کند که در بعضی جاها، مطالب « ای » و « این » و « کیف » و « کم » و « متی » وجود ندارند و لذا مطرح نمی شوند تا عود و رجوع به آن سه مطلب داده شود.

ادامه بیان رجوع مطلب « ای » به « ما » حقیقیه » و رجوع مطلب « این » و « کیف » و « کم » و « متی » به « هل » بسیطه/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان رجوع مطلب « ای » به « ما » حقیقیه » و رجوع مطلب « این » و « کیف » و « کم » و « متی » به « هل » بسیطه/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و انما قلنا: « ان کانت » لان کثیراً من الاشیاء کالمجردات لا این و لا کم و لا متی (۱) [۱]

بنده « استاد » بحث را به بیان دیگر مطرح می کنم تا سوالی که شده جواب داده شود، این بیان را هم مرحوم خواجه در اساس الاقتباس (۲) « فصل سیوم در اصناف مطالب » آورده و هم مرحوم علامه در جوهر النضید (۳) « قال و مطلب لم و هو مطلب العله اما للتصدیق » آورده « هر دو در مبحث برهان، بحث مطالب را مطرح کردند ولی مرحوم سبزواری به طور مستقل و بعد از بحث معرف مطرح می کند ».

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۹۶، س۳، نشر ناب.
۲- اساس الاقتباس، خواجه نصیر الدین، ص۳۵۱، انتشارات دانشگاه تهران.
۳- جوهر النضید، علامه حلی، ص۱۹۶، انتشارات بیدار.

این دو بزرگوار، ثبوت و اثبات را بر عکس رایج گرفتند و گویا نظری به معنای رایج نداشتند نه اینکه بخواهند عکس آن را ذکر کنند. مرحوم سبزواری بیان کرد که « ثبوت » به معنای « واقع » است و« اثبات » به معنای « علم » است. و مقام ثبوت به معنای مقام واقع است و مقام اثبات به معنای مقام علم است.

مرحوم خواجه و مرحوم علامه حلی می فرمایند: گاهی سوال از این می شود که در ذهن چه علتی برای این حکم هست؟ یعنی ذهن چگونه این حکم را قبول کرد؟ اینجا در واقع سوال از حد وسط می شود مثلا کسی می گوید عالم حادث است. سوال می شود که چرا عالم، حادث است یعنی چه دلیلی بر حدوث عالم هست؟ آن حد وسط که حدوث عالم را ثابت کرد چه می باشد؟ آن « لم » که چنین سوالی می کند « لم » ثبوتی است. با « لم » ثبوتی از دلیل « و علت ذهنی » که بر این حکم هست سوال می شود نه از علت خارجی. اما در « لم » اثباتی سوال از این می شود که چه عاملی در خارج این حکم را بر موضوع حمل کرده است. مثلا گفته می شود « لِمَ یجذِب المغناطیس الحدید » یعنی چه عامل و علتی در مغناطیس، خارجاً هست که باعث می شود مغناطیس، این اثر و محمول را که جذب است داشته باشد.

همانطور که ملاحظه می کنید خود جذب هم نزد مخاطب و هم نزد شنونده مورد قبول است پس سوال از این نیست که به چه دلیل، جذب مورد قبول است. « اما در مثال قبلی سوال از این بود که به چه دلیل، حدوث مورد قبول است » بلکه سوال از این است که چه عامل و خاصیتی باعث می شود که این حکم جذب برای آهن ربا اتفاق بیفتد. پس « لم » اثباتی سوال از علت خارجی این حکم است.

ص: ۲۰۸

بحث امروز: بیان شـد که بعضـی از علماء برای مطالب، موارد دیگری هم ذکر کردند ما ۶ مورد را ذکر کردیم که این ۶ مورد در ۳ تا خلاصه شـد و گفته شـد این سه مورد اساس مطالب هسـتند. بعضـی ها مطالب دیگری هم ذکر کردند که آنها، اصول مطالب نیستند بلکه فروع مطالب هستند که در جلسه قبل بیان شد. سپس مرحوم سبزواری فرمودند گروهی، مطالب دیگر ثابت کردند. اگر آن مطالب دیگر وجود داشته باشد رجوع به همان مطالبی که بیان شد می کند.

سوال: چرا تعبیر به « ان کانت » کردید یعنی چرا گفتید « اگر مطالب، وجود داشته باشد »؟

جواب: مرحوم سبزواری می فرماید چون در بعضی موارد آن مطالب، وجود ندارد تا ارجاع داده شوند و در بعضی موارد دیگر آن مطالب، وجود دارند و ارجاع داده می شوند. پس این مطالب به عنوان مطالب مستقل مورد قبول نیست اگر هم قبول شوند به عنوان فرع حساب می شوند.

مرحوم سبزواری می فرمایـد این مطـالب پنجگـانه در مجردات وجود ندارنـد. « توجه کنیـد لفـظ مجردات، مطلق است و شامل خداوند ـ تبارک ـ هم می شود ». اما در بعضـی مجردات، آن ۶ مطالب قبلی وجود دارد. ولی در بعضـی مجردات همه آن ۶ مطـالب قبلی وجود نـدارد بلکه فقـط « هل » بسـیطه وجود دارد مثل خداونـد ـ تبارک ـ . شایـد با تسامـح بتوان گفت « هل » مرکبه هم وجود دارد. اما در عقول، این ۵ مطلب که فروع به حساب می آیند وجود ندارند ولی آن ۶ مطلبی که اصول حساب می آیند وجود دارند.

تفاوت بین خداوند ــ تبارك ــ با عقول این است که آن ۶ مطلبی که اصل حساب شدند در خداوند ــ تبارك ــ وجود ندارند مگر بعضی از آنها، اما در عقول وجود دارند. اشتراك هم در این است که این ۵ مطلب که فروع به حساب آمدند چه در خداوند ــ تبارك ــ و چه در عقول وجود ندارند.

اما چرا « هل » مرکب به تسامح در خداوند ــ تبارك ــ وجود دارد؟ « البته هل بسیطه در خداوند ــ تبارك ــ وجود دارد » جواب این است که صفات ذاتی خداوند ــ تبارك ــ عین ذات او هستند باید به تسامح بین ذات و صفات جدایی انداخت سپس صفات بر ذات حمل شوند. در چنین حالتی می توان با « هل » مرکبه سوال کرد مثلا گفت « آیا خداوند ــ تبارك ــ عالم است »؟ آیا خداوند ــ تبارك ــ قادر است؟ در اینجا حتماً تسامح است زیرا اوصاف ذاتی، عین ذات هستند و جدا نیستند که بخواهید آنها را حمل کنید.

اما صفات اضافی اگر چه منشائی در ذات دارند ولی عین ذات نیستند. اما حمل آنها بر ذات، تسامح ندارد. لذا نسبت به اینها می توان با « هل » مرکبه سوال کرد.

سوال: آیا در مورد خداوند ــ تبارك ــ « ما » شارحه می آید یا نه؟ همچنین « لم » ثبوتی می آید یا نه؟ یعنی از کجا حکم می شود که خداوند ــ تبارك ــ موجود است؟ حد وسط در اینجا چیست؟ توجه کنید که « لم » ثبوتی می آید اما « لم » اثباتی که دنبال علت خارجی است در مورد خداوند ــ تبارك ــ نمی آید چون خداوند ــ تبارك ــ خارجاً علت ندارد.

نکته: بعضـی از اعراض خـاصه اضـافیه مثـل خـالقیت، عرض خـاص خداونـد ـ تبـارک ـ نیست بلکه عرض عام است زیرا ما انسانهـا هم خـالق هستیم زیرا صورت علمیه را در ذهن خودمـان خلق می کنیم. خالق فقط یک نفر نیست لـذا وقتی خداونـد ـ تبارک ـ می خواهـد خودش را معرفی کند می گوید (فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحسَنُ الخَالِقِینَ) (۱) [۴]که صیغه ی جمع می آورد. یعنی از بین همه خـالق هـا، خودش احسن است رازقیت هم مثـل خالقیت است زیرا رازقیت، شامل رازقیت مع الواسـطه و بلا واسـطه می شود. رازق مع الواسطه، زیاد است یعنی از خداوند ـ تبارک ـ می گیرد و به دیگران می دهد.

آیا « ما » شارحه در مورد خداونـد ـ تبارک ـ هست یا نه؟ بنـده « اسـتاد » در ضـمن توضـیح « ما » شارحه مطلبی باید در باب تعریف بیان می کردم و نگفتم اما الان استدراک می کنم و می گویم: در « ما » شارحه اشاره شد که دو مبنا وجود دارد:

۱ ـ بعضی « ما » شارحه را شرح الاسم گرفته که با شرح الاسم یکی است مثل مرحوم سبزواری.

۲ ـ بعضـی « مـا » شـارحه را « ما » حقیقیه قرار دادنـد و گفتنـد قبل از اینکه وجود شـیء ثابت شود با « ما » شارحه تعریف می شود. بعـد از اینکه وجود، ثابت شـد با « ما » حقیقیه تعریف می شود. البته تعریف « ما » حقیقیه و « ما » شارحه فرقی ندارد فقط فرق در اثبـات وجود دارنـد یعنی « مـا » شارحه قبل از اثبات وجود است و « ما » حقیقیه بعـد از اثبات وجود است. اما آنچه که قبلا بیان نشده بود کلام ابن سـینا است که ابن سـینا و مرحوم خواجه در کتاب شـرح اشارات معتقدند که شـرح الاسم با شـرح اللفـظ فرق دارد « یعنی مخـالف کلاـم مرحـوم سـبزواری حرف می زننـد ». این گروه معتقدنـد که شـرح الاـسم همـان تعریف حقیقی است که قبل از اثبات وجود ذکر شده باشد. ابن سینا در اشارات می گوید « فاذا صحّ للشیء وجود » (۲) [۵]یعنی وقتی با « هل » بسـیط سوال شـد و وجودش اثبات شد « صار ذلک بعینه حد لذاته او رسـماً » یعنی همان تعریفی که بعد از سوال به « ما » شارحه آورده شد بعینه « یعنی خود همان تعریف » حدّ و رسم می شود.

ص: ۲۱۱

۱- مومنون/سوره۲۳، آیه۱۴.

۲- شرح الاشارات، خواجه نصیر الدین طوسی، ج۱، ص۳۱۱، نشر بلاغه.

مرحوم شـارح مثال می زنـد: « اگر کسـی بپرسـد ما المثلث المتساوی الاضـلاع؟ » توضـیح داده می شود. اما وقتی کتاب تحریر اقلیدس خوانده شد و مثلث تساوی الاضـلاع وجودش در خارج ثابت شد همان تعریفی که بعد از « ما المثلث » ذکر شده بود و تعریـف شـرح الاسـمی بود تعریف حقیقی می شود پس مرحوم خواجه و ابن سـینا معتقدنـد که « شـرح الاـسم » همـان تعریف حقیقی است بـا این تفاوت که « شـرح الاسم » قبل از اثبات وجود است در حالی که تعریف حقیقی بعـد از اثبات وجود است. یعنی شرح الاسم را با شرح اللفظ یکی نمی داند اما مرحوم سبزواری « شرح الاسم » را با « شرح اللفظ » یکی گرفته است.

از این مطلب که توضـیح داده شد اینگونه اسـتفاده برده می شود که اگر مراد از « ما » شارحه، شرح الاسم به معنای شرح اللفظ باشد چنانچه مرحوم سبزواری معتقد به آن است برای خداوند ـ تبارک ـ سوال به « ما » شارحه هم هست چون از معنای لفظ خداوند ـ تبارک ـ یا الله سوال می شود و جواب داده می شود که موجودی واجب الوجود و ... است. اما اگر « ما » شارحه به معنای شرح الاسمی باشد که غیر از شرح اللفظ است و مرادف با معنای حقیقی و تعریف حقیقی است در اینصورت خداوند ـ تبارک ـ « ما » شارحه ندارد همانطور که « ما » حقیقیه ندارد.

نتیجه این می شود که در مورد تمـام مجردات « چه خداونـد ـ تبـارک ـ چه عقول » این امر مشترک وجود دارد که ۵ مطلب فرعی وجود ندارنـد اما درباره عقول ۶ مطلب اصـلی موجود است و در مورد مجردی که خداونـد ـ تبـارک ـ است ۶ مطلب اصـلی وجود ندارد زیرا در « ما » شارحه تفصیل داده شد و « لم » اثباتی مطلقا نفی شد و « ما » حقیقیه هم مطلقا نفی شد و بقیه یعنی « هل » بسیطه و « هل » مرکبه « به آن معنایی که گفته شد » موجود است.

ص: ۲۱۲

چگونه مطلب « این » و « کم » و « کیف » و « متی » و « ای » در مجردات منتفی است؟

« أین » که به معنای « نسبت به مکان » می باشد در مجردات نیست. مجردات مکان ندارند قهراً « أین » هم ندارند. « کم » که به معنای مقدار است در مجردات نیست. مجردات نه کم متصل دارند که حجم داشته باشند و نه کم منفصل دارند که شمرده شوند بلکه مجردات، یکی هستند که دومی ندارند لذا می گویند نوعشان منحصر در فرد است. « متی » در مجردات نیست چون مجردات، تدریج ندارند پس حرکت ندارند پس مقدار حرکت یعنی زمان ندارند. اما به چه علت تدریج ندارند؟ چون تدریج برای موجودی است که در امری بالقوه باشد و بخواهد از آن قوه به فعلیت خارج شود و خروج از قوه به فعلیت، تدریجی است در اینصورت حرکت درست می شود. زیرا حرکت به معنای خروج از قوه به فعلیت است. چیزی که قوه در آن نیست و همه ی آن، فعلیت است خروج از قوه به فعل یعنی حرکت را ندارد نتیجتاً مجردات، حرکت ندارند وقتی حرکت نداشتند مقدار حرکت که زمان است را هم ندارند. پس سوال به « متی » در مورد آنها باطل است.

اما سوال به « ای » هم در مورد مجردات نیست. « ای » جوهریه در مورد خداوند ـ تبارك ـ نیست. اما در مورد عقول شاید بتوان گفت که با تسامح هست. زیرا عقول، فصل ندارند ولی « ما هو بمنزله الفصل » دارند زیرا « ما به الامتیازشان » را « ما هو بمنزله الفصل » قرار می دهند. حال اگر « ایّ » جوهریه از « ما هو بمنزله الفصل » سوال کند می توان گفت عقول، « ایّ » جوهریه دارند. اما « ای » عرضیه برای مجردات هست زیرا عقول دارای عرض هستند و خداوند ـ تبارك ـ هم عرضِ خارج از ذات که همان اوصاف اضافی است را دارد. پس « ای » در مورد مجردات به صورت موجبه جزئیه است لذا مرحوم سبزواری به « ای » اشاره نمی کند. همچنین بعضی از علما شاید به این جهت یا جهاتی مشابه این، اُس مطالب را چهارتا می دانند زیرا « ای » را هم اضافه کردند « و قد قیل انها اربعه » (1) و گفتند « ای » و « ما » در باب تصورات است و « هل » و « لم » در باب تصدیقات است. اما مرحوم سبزواری چون توانست « ای » را به « ما » حقیقیه و « هل » مرکبه برگرداند لذا آن را جداگانه به حساب نیاورده است.

۱- شرح الاشارات، خواجه نصیر الدین، طوسی، ج۱، ص۳۰۹، نشر بلاغت.

اما « کیف » هم برای مجردات نیست در حالی که علم و قدرت برای مجردات است و علم و قدرت جزء کیف نفسانی شمرده می شوند و در بحث جواهر و اعراض، علم و قدرت جداگانه مطرح می شوند. درست است که در الهیات بالمعنی الاخص. علم واجب تعالی مطرح می شود ولی در الهیات بالمعنی الاعم در باب اعراض و کیف، علم جداگانه مطرح می شود و بحث از علم در باب اعراض در طبیعیات است و در الهیات بالمعنی الاخص علم خداوند _ تبارک _ مطرح می شود نه مطلق علم.

پس اگر مجردات، علم دارند باید گفته شود که دارای کیف هستند و اگر قدرت دارند باید گفته شود که دارای کیف هستند اما چرا مطلب « کیف » در مورد آنها نفی می شود؟ جواب می دهد که « کیف » در مجردات، « کیف » نیست زیرا علم و قدرت آنها عین ذاتشان است و لذا به عنوان عارض به حساب نمی آیند بله با یک نظر تسامحی، عارض می شود و کیف به حساب می آیند پس چون کیف ندارند لذا سوال در مورد آنها جایز نیست.

شاهد بر اینکه علم مجردات عین ذاتشان است این می باشد: درباره علم، خود مرحوم صدرا هم معتقد است که می تواند هم عرض باشد و هم جوهر باشد. می تواند هم ممکن باشد هم عرض باشد. سپس مثال زده می شود و گفته می شود: علمی که عرض باشد مانند علم ما انسانها که عین ذاتمان نیست بلکه کیف است. اما علمی که جوهر باشد مثل علم عقول « نه علم خداوند _ تبارک _ » که عین ذاتشان است و ذاتشان، جوهر است پس علمشان هم جوهر است. « اما علم خداوند _ تبارک _ عین ذاتش است ولی ذاتش جوهر نیست تا علمش هم جوهر باشد » پس فردی برای علم پیدا شد که جوهر باشد همانطور که فردی برای علم پیدا شد که عرض باشد مثل علم خداوند _ تبارک _ . همچنین علم ما انسانها که عارض ذات ما می باشد ممکن است یا علم عقول که عین ذاتشان است مثل خود ذاتشان ممکن است اما علم خداوند _ تبارک _ که عین ذاتش است مثل ذاتش واجب است.

اینکه می گویند علم در مجردات حتی در عقول عین ذاتشان است و جوهر می باشد با این مطالبی که گفته شد تایید می شود.

ذات عقـل، عقل و تعقل است. پس نمی توان گفت عقل، علم دارد بلکه خودش علم است پس عالم بودن و عاقل بودن، ذاتیِ عقل بلکه ذاتِ عقل است. بنابراین جا دارد که در مورد عقول « یعنی مجردات » گفته شود کیف ندارند.

بحث دیگری که باقی مانده این است که علم و قدرت مجردات آیا عین ذاتشان است یا عین وجودشان است؟

مرحوم سبزواری می فرمایـد عین وجودشـان است. ذات آنهـا تفسـیر به علم نمی شود بلکه وجودشـان وجود علمی دانسـته می شود. تعریف عقـل « جوهرٌ مجرد فی الوجود و الفعـل » است بر خلاـف نفس که « جوهر مجرد فی الوجود لا فی الفعل » است. یعنی عقل، وجوداً مجرد است و احتیاج به ماده نـدارد، فعلاً هم مجرد است یعنی کارهایی که می خواهـد انجام دهد به کمک ماده نیست. اما نفس، اینگونه نیست زیرا کار تعقلِ خودش را بـدون کمک ماده انجام می دهـد « همان که انسان یکـدفعه فکر می کنـد ذهنش روشن می شود. این روشـنی ذهن، تعقـل است طبق نظر مشاء، اما بنابر نظر مرحوم صـدرا وقتی مَلَک دیـد می شود تعقل خواهد بود » ولی کار احساسِ خودش مثل دیدن را با چشم انجام می دهد که ماده است.

همـانگونه که توجه کردیـد در تعریف مـاهیت عقـل، قـدرت و علم نیامـده است لـذا اینهـا عین مـاهیت عقـل نیسـتند ولی عین وجودش هسـتند. عقلی که وجود بگیرد نه بـا علمی که زائـد است تعقـل می کنـد بلکه بـا همـان وجودش تعقل می کنـد نه با قـدرتی که زائـد است قـدرت دارد بلکه با همان وجودش قـدرت دارد بلکه با همان وجودش قدرت دارد. بر خلاف ما انسانها که وقتی وجود می گیریم علم به صورت زائد بر ما افاضه شود و قدرت به عنوان یک نیرو که در بازو و ماهیچه های ما هسـت افاضه می شود. یعنی قـدرت، غیر از ما است و یکی از ابزار نفس یا مراتب نفس است. اما عقول که وجودشان همان قـدرت و همان علم است پس قـدرت و علم و امثال ذلک که در جاهای دیگر کیف هسـتند در عقل، کیف نیسـتند بلکه عین هسـتند اما عین وجود و زائد بر ماهیت هستند نه عین ماهیت و نه زائد بر وجود.

ص: ۲۱۵

توضیح عبارت

و انما قلنا: «ان کانت» لان کثیراً من الاشیاء کالمجردات لا أین و لا کم و لا متی بل لا کیف لها زائداً علی وجودها و ان کان زائداً علی ماهیتها

« زائداً علی وجودها » قید برای « کیف » است نه اینکه قید برای « این » و « کم » « متی » هم باشد.

مرحوم سبزداری می فرماید: در آن ۵ مطلبی که دیگران اضافه کردند اگر در موردی این ۵ مطلب باشد رجوع به مطالب اصلی می کند. اینکه تعبیر به « ان کانت » شده به خاطر این است که مواردی وجود دارد که این ۵ مطالب فرعی در آنجا وجود ندارند.

ترجمه: زیرا کثیری از اشیاء مثل مجردات، این و کم و متی برای آنها نیست.

« بل لا کیف »: کیف را از بقیه جدا می کند و می گوید زائد بر وجودشان کیف ندارند چون هر چه که اسمش کیف است عین وجودِ مجردات است.

«و ان کان زائدا علی ماهیتها »: اگر چه کیف، زائد بر ماهیت است و عارض می باشد و می تواند به لحاظ ماهیت، کیف به حساب بیاید ولی مجردات به لحاظ وجود، کیف ندارند.

فیقال: ما العقل الکلی؟ و هل هو؟ و لم هو؟ و لکن لایقال: أین هو؟ و متی هو؟ و کم مقدار؟

آن ۶ مطلب اصلی در مورد عقل بکار برده می شود اما این ۵ مطلب فرعی در مورد عقل بکار برده نمی شود.

توجه کنید که مصنف در این عبارت درباره کیف بحثی نکرده در اینجا دو مطلب است:

ص: ۲۱۶

۱ـ مرحوم سبزواری می فرمود اگر ماهیت عقل ملاحظه شود علم و قدرت، زائدند پس کیف به حساب می آیند اما اگر وجود عقل ملاحظه شود علم و قدرت، کیف به حساب می آیند. ممکن است کسی بگوید به لحاظ ماهیت، کیف را برای مجردات قائل شوید و سوال به کیف در مورد آنها بکنید. مرحوم سبزواری بعداً اشاره می کند که قول حق در مورد عقول این است که ماهیت آنها عین وجودشان است و ماهیتی غیر از وجود برای عقول قائل نیستند بنابراین چون آنچه که کیف به حساب می آید عین وجودشان است قهراً عین ماهیتشان هم می شود نه اینکه ماهیت آنها مثل ما انسانها جدای از وجودشان باشد. اگر ماهیت و وجودِ مجردات عین هم باشد پس چون علم، عین وجودشان است قهراً عین ماهیتشان می شود اما اگر ماهیت، جدای از وجود شود می توان چیزهایی که کیف به حساب می آیند به لحاظ ماهیت، کیف برای مجردات قرار داده شوند و گفته شود در مورد مجردات می توان سوال به کیف کرد اما چون بعداً بیان می شود که ماهیت مجردات با وجودشان یکی است و وجود، کیف ندارد پس ماهیت آنها هم کیف ندارد.

۲ـ مرحوم سبزواری می فرماید « ما العقل الکلی؟ » یعنی قید « کلی » می آورد. مراد ایشان از لفظ « کلی » چیست؟ مراد از « کلی » کلیِ مفهومی نیست چون عقل، قابل صدق بر کثیرین نیست. پس « کلی » در مقابل « جزئی » نیست بلکه مراد « کلی » سعی است « توجه کنید این مطالبی که الان بیان می شود بعداً باطل می گردد ». گاهی به اشیایی که شخص هستند کلی گفته می شود یعنی دارای وسعت هستند یعنی کمالات وسیعی دارند. عقول، شخصی هستند و کلی به معنای قابل صدق بر کثیرین نیستند ولی کلی سعی هستند. اما می توان اینگونه بیان کرد که لفظ « کلی » در اینجا کلی مفهومی باشد. توجه کنید که مصنف با لفظ « ما » سوال می کند پس از « من هو »ی عقل سوال نمی کند و نمی گوید خصوصیات شخصی این عقل چیست؟ بلکه از « ما هو » سوال می کند و « ما هو »ی عقل، کلی است یعنی ماهیت عقل، کلی است و قابل صدق بر کثیرین است زیرا بر عقل اول و دوم و سوم و ...تا دهم صدق می کند لذا ماهیت عقل، کلی است.

پس در اینجا مرحوم سبزواری چون به « ما » حقیقیه سوال می کنـد. و « ما » سوال از ماهیت است و ماهیت عقل، کلی مفهومی است پس مراد از « کلی » در اینجا « کلی مفهومی » است اگرچه عقل را « کلی » سعی هم می گویند.

آیا مطلب « ما » و « هل » و « لم » با هم جمع می شوند؟ / بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا مطلب « ما » و « هل » و « لم » با هم جمع می شوند؟ / بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و فی کثیر من الاشیاء کان ما هو لم هو و ان کانا باعتبار العنوان اثنین (۱) [۱]

بعد از اینکه اقسام مطالب ذکر شد و بیان گردید که سه مطلب اساسی وجود دارد این مطلب بیان می شود که آیا ممکن است در جایی، این مطالب با هم جمع شونـد یا ممکن نیست؟ توجه کنید مراد از اجتماع این نیست که درباره یک شـیء چند سوال پرسیده شود؟ زیرا می توان درباره یک شیء چند سوال پرسید یعنی هم « ما هو » و هم « هل هو » و هم « لم هو » در مورد آن شیء جمع می شود. بلکه مراد از اجتماع این است که « ما هو » ی شـیء همان « هل هو » ی شـیء باشد به طوری که وقتی از « مـا هو » سوال می شو کـانّه از « هل هو » سوال شـده یا وقتی از « هل هو » سوال می شود کانّه از « ما هو » سوال شـده. همچنین آیا می تواند « هل هو » ی یک شـیء با « لم هو » ی آن یکی باشد به طوری که اگر از « ما هو » سوال شود در واقع از « لم هو » سوال شـده باشـد یـا بر عکس اگر از « لم هو » سوال شود در واقع از « مـا هو » سوال شـده باشـد؟ به عبـارت دیگر لفظ « ما » عبارت از حقیقت است و لفظ « هل » عبارت از وجود است. آیا یک شـیئی وجود دارد که وجودش عین ماهیتش باشـد تا اگر سوال به « ما » یا « هل » شود فرقی نداشته باشد؟

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۹۶، س۶، نشر ناب.

مثلاـ اگر گفته شود مـاهیت عقل با وجود عقل یکی است می توان از آن سوال به « ما هو » کرد و می توان سوال به « هل هو » کرد و هر دو هم یکی است؟

مصنف می فرماید موجوداتی وجود دارند که « هل هو » ی آنها با « ما هو » ی آنها یکی باشد و آنها مجردات است.

نکته: ماهیت دارای دو اطلاق است. در یک اطلاق، فقط شامل اشـیایی می شود که می تواننـد در جواب « ما هو » واقع شونـد. در یک اطلاق، به حقیقت و ذات شـیء گفته می شود چه آن چیزی که این شـیء، آن چیز است در جواب « ما هو » واقع شود یـا نشود؟ مثلاـ گفته می شود خداونـد ــ تبـارک ــ مـاهیت نـدارد. منظور این است آنچه که در جواب « مـا هو » واقع شود را نـدارد. گـاهی هم گفته می شود خداونـد ــ تبـارک ــ ماهیت دارد و ماهیتش عین وجود است یعنی « ما به الشـیء هو هو » را دارد یعنی آنچه که شـیء به توسـط آن چیز، آن شـیء می شود مثلاـ ما به توسط انسانیت، انسان می شویم. انسانیتِ ما، « ما به الشـیء هو هو » است یعنی آنچه که به وسـیله آن چیز، این شـیء « که انسان است » انسان می شود. پس بعضی از چیزهایی که

سازنده ی ذات شیء و حقیقت شیء هستند در جوابِ « ما هو » گفته می شوند مثل انسانیت که هم سازنده ذات است هم در جواب « ما هو » گفته می شوند. اما بعضی ها در جواب « ما هو » گفته نمی شوند مثل « وجود » که سازنده شیئی است که ذاتش، وجود است ولی در جواب « ما هو » گفته نمی شود.

پس ماهیت به معنای ذات شیء و به معنای « ما به الشیء هو هو » شامل دو مورد می شود:

۱ ـ موردی که می تواند در جواب « ما هو » واقع شود.

۲ ـ موردی که نمی تواند در جواب « ما هو » واقع شود.

اینچنین ماهیتی را اعم می گویند چون دارای دو فرد است. در مقابل آن، ماهیتی است که فقط در جواب « ما هو » واقع می شود که به آن، ماهیت اخص گفته می شود زیرا یک فرد دارد. در اینجا اینگونه اسم گذاری می شود به اینکه اوّلی را ماهیت بالمعنی الاعم گفته می شود و دومی ماهیت بالمعنی الاخص گفته می شود. پس هر گاه « ماهیت بالمعنی الاعم » گفته شد مراد، « ما به الشیء هو هو » است و هر گاه « ماهیت بالمعنی الاخص » گفته شد مراد « مقولِ فی جواب ما هو » است.

شیئی که ذاتش وجود است ماهیتِ بالمعنی الاخص ندارد یعنی « مقولِ فی جواب ما هو » ندارد ولی ماهیتِ بالمعنی الاعم دارد. چون ماهیت بالمعنی الاعم دارد لذا سوال به « ما » حقیقیه از آن می شود و گفته می شود حقیقتش چیست؟ در جواب نمی توان ماهیت بالمعنی الاخص را آورد بلکه وجود آورده می شود. در چنین موجودی اگر سوال به « هل هو » شود جواب آن، وجود است. پس در چنین موجودی، که چه سوال از حقیقتش شود چه سوال از هلیتِ آن شود، جوابِ به وجود داده می شود، اصطلاحا گفته می شود « ما هو » ی این شیء با « هل هو » ی آن یکی است.

ص: ۲۲۰

نکته: اگر در جایی بخواهید « ما هو » را با « هل هو » یکی کنید « ما هو » را باید به معنای ماهیت بالمعنی الاعم گرفت تا در جواب، « ما به الشی، هو هو » بیاید.

نکته: ماهیت بالمعنی الاخص در جواب « ما » حقیقیه ای که سوال از ماهیت بالمعنی الاخص می کند واقع می شود و در جوابِ « ما » حقیقیه ای که سوال از ماهیت بالمعنی الاعم هم می کند واقع می شود.

این بحث، بعداً می آید زیرا الان بحث در این است که « هل هو » و « لم هو » ی یک شیء، یکی باشد.

سوال به « ما هو » و « لم هو » دو عنوانِ جدای از هم هستند ولی در یک جا با هم جمع می شوند و صدق می کنند به عبارت دیگر به لحاظ عنوان، دو تا هستند اما به لحاظ معنوی یکی هستند یعنی یک موجود است که درباره آن هم سوال به « ما هو » می شود هم سوال به « لم هو » می شود و این دو سوال، یکی می شوند ولو ظاهراً دو اسم دارند. عقول مجرده را ملاحظه کنید درباره آنها دو قول است:

۱ _ قول مشاء: معتقدند عقول، جزء ممکناتند و هیچ سبقه ی وجوب برای آنها نیست. خلق خداوند _ تبارک _ مباین با خداوند _ تبارک _ است و هیچ کدام به وجودِ خداوندی، موجود نیستند بلکه همه به ایجادِ خداوندی موجودند. اینطور نیست که خداوند _ تبارک _ وجودش را به ما داده باشد تا ما به وجود او موجود شویم. یعنی خداوند _ تبارک _ را موجودی فرض کنید که وجود پهناوری دارد و ذره ای از وجودش در من هست و ذره ای از وجودش در نفر دوم و ذره ای از وجودش در نفر سوم است. اینچنین تصوری باطل است که موجودات، موجود به وجود خداوند _ تبارک _ شوند. بلکه موجودات موجود به ایجاد خداوند _ تبارک _ هستند یعنی خداوند _ تبارک _ موجودات را ایجاد کرده نه اینکه وجود خودش را به موجودات داده باشد. اگر بگوییم « موجودات، موجود به وجود خداوند _ تبارک _ هستند » همان وجود خداوند _ تبارک _ برای موجودات هست و موجودات، یا خدا یا جزء خدا می شوند و این باطل است. اما اگر بگوییم « موجودات، موجود به ایجاد خداوند _ تبارک _ هستند یعنی خداوند _ تبارک _ موجودات را ایجاد کرده و وجود به موجودات بخشیده است » نه اینکه وجودش را به موجودات داده باشد » در اینصورت موجودات. فعل خداوند _ تبارک _ و جدای از او و مخلوق او می شوند. این معنا صحیح است.

ص: ۲۲۱

مشاء معتقد است که موجودات موجود به ایجاد خداوند ــ تبارک ــ هستند. حکمت متعالیه هم در مورد موجودات همین اعتقاد را دارد. متکلم هم همین اعتقاد را دارد اما عارف اینگونه نمی گوید. او می گوید موجودات، موجود نیستند بلکه فقط حاکی هستند. عارف، مقامِ موجودات را از مقامی که مشاء و حکمت متعالیه و متکلم قائل است پایین تر می آورد. الان رایج است که می گویند عارف، مقام موجودات را بالا ـ می برد و تا حدّ خدایی می رساند در حالی که اینگونه نیست زیرا برای موجودات، وجودی قائل نیست.

پس در مورد موجودات مادی همه قائلند که به ایجاد خداوند ــ تبارک ــ موجود هستند نه به وجود خداوند ــ تبارک ــ. اختلاف در عقول است که مشاء، آنها را هم موجود به ایجاد الهی می دانند مشاء فقط برای یک موجود، قائل است که موجود به وجود خداوند ــ تبارک ــ است و آن، اسماء و اوصاف الهی که عین ذات هستند می باشد. یکی از اسماء، علم خداوند ــ تبارک ــ است که موجود به وجود خداوند ــ تبارک ــ است. علم را تفسیر به صُوَری می کنند که در ذات خداوند ــ تبارک ــ مرتسم است و می گویند آن صُوَر هم موجود به وجود خداوند ــ تبارک ــ است. این صور با اینکه متکثرند چگونه تکثر در خداوند ــ تبارک ــ پیدا نمی شود؟ این، اشکالی است که در آنجا جواب داده شده و ربطی به بحث ما ندارد. اما نسبت به عقول « نه صور عقلیه ی عقول » که آنها هم جزء علوم مرتسمه هستند و داخل ذات هستند » مثل خود حضرت جبرئیل علیه السلام بنابر قول فلاسفه مشاء « اما بنابر قول متکلمین مجرد نیست و وجود عقلی ندارد بلکه وجود مادی دارد » که می گویند این عقول، مباین از ذات خداوند ــ تبارک ــ هستند و موجود به ایجاد الهی هستند « نه وجود الهی ». اما آنچه که مهم است مطلبی می باشد که در حکمت متعالیه بیان شده که مرحوم صدرا در اسفار قوله « الفصل ۵ » (۱) ثابت می کند که عقول، موجود به وجود خداوند ــ تبارک ــ هستند نه موجود به ایجاد وجود خداوند ــ تبارک ــ. یعنی همان وجودی که خداوند ــ تبارک ــ دارد برای عقول هم هست. اینطور نیست که خداوند ــ تبارک ــ آنها را ایجاد کرده باشد بلکه خداوند ــ تبارک ــ موجود است آنها هم موجودند به بیان دیگر می گوید آنها در صقع « و ناحیه » ربوبی اند یعنی اگر خداوند ــ تبارک ــ را یک ناحیه وسیعی لحاظ کنید آنها در آن صقع هستند و بیرون نیستند. اما ما موجودات که خلایق هستیم از صقع ربوبی بیرون هستیم. پس مرحوم صدرا معتقد است که عقول در صقع ربوبی اند و به وجود واجب تعالی موجودند نه به ایجادش، و به وجوب واجب تعالی واجبند نه به ایجابش. ولی ما موجودات، به ایجابش واجب هستیم یعنی وجوب را به ما داد و ما را واجب بالغیر کرد موجودات، واجب بالذات نیستند چون وجوب خداوند ــ تبارک ــ که وجوب بالذات است برای موجودات نیست. او به موجودات، وجوب داد پس وجوب بالغیر پیدا کردند. موجودات به ایجاب خداوند ــ تبارک ــ واجب هستند نه اینکه به وجوب او، واجب باشند ولی عقول به وجوب او واجبند. پس واجب بالذات می شوند لذا مرحوم صدرا برای عقول، مرگ قائل نیست حدوث هم قائل نیست. مرحوم صدرا یک تشبیهی می کند که این مطلب را روشن می کند. توجه کنید که در تشبیه یک وجه شبه وجود دارد اما خیلی مفارقات وجود دارد. وقتی زید به اسد تشبیه می شود در شجاعت تشبیه می شود. اما در بقیه چیزها بین آنها فرق است. لذا آن فرق ها به عنوان اشکال مطرح نمی شود. گوینده که از این تشبیه استفاده می کند به فرق ها اصلا توجه نکرده است. مثلا وقتی می گوید زید مثل اسد است کسی نمی تواند اشکال کند که اسد مو دارد ولی زید مو ندارد چون گوینده در این فکر نبوده که زید را در مو داشتن تشبیه به اسد کند. در ما نحن فیه مرحوم صدرا اینگونه تشبیه می کند: ما انسانها دارای قُوی هستیم مثلا نفس ما دارای قوه ی باصره و سامعه و ذائقه است. این قوی برای نفس هستند. در اینجا سوال می شود که این قوی آیا به ایجادِ ما موجودند یا به وجود ما موجودند؟ یعنی

وقتی خداونـد ــ تبارک ــ ما را موجود می کنـد این قوی آیا با ما موجود می شونـد یا وقتی که ما موجود شـدیم بعـداً قوی را یکی یکی برای خودمان ایجاد می کنیم؟ جواب این است: از وقتی که موجود می شویم این قوی همراه ما هست و به وجود ما موجود است نه به ایجاد ما. این قوی طوری هستند که به محض اینکه بخواهیم کاری انجام دهیم لازم نیست دستور دهیم بلکه انجام می گیرد. مثلا نفس ما اگر بخواهـد ببینـد لازم نیست به باصـره دسـتور دهد که ببیند بلکه همین مقدار که اراده ی دیدن کرد بلافاصله چشم می بیند.

۱- الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، صدر الدین محمد شیرازی، ج۷، ص۲۸۸، ط دار احیاء التراث العربی.

مرحوم صدرا را معتقد است عقول عالیه که حتی شاید مامور به سجده بر حضرت آدم علیه السلام نبودند « خداوند _ تبارک _ به شیطان می گوید عصیان کردی یا از عالین بودی؟ (أَستَکبَرتَ أَم کُنتَ مِنَ العَالِینَ) (۱) [۳]معلوم می شود که عالین مامور به سجده نبودند » موجود به وجود خداوند _ تبارک _ هستند نه اینکه موجود به ایجاد باشند. این عقول، واجبند اما نه به ایجاب الهی بلکه به وجوب الهی واجبند یعنی همان وجوبی که برای خداوند _ تبارک _ هست برای این عقول هم هست. مثل اینکه قوای ما انسانها موجود به وجود ما هستند و واجب بالغیرند به همان وجوبِ بالغیری که خداوند _ تبارک _ به نفس ما داده است.

توجه کنید این توضیحاتی که داده شد برای این بود که این تعبیری که الان می خواهیم بیان کنیم روشن شود. آن تعبیر این است « بر عقول، حکم وجوب غلبه بر حکم امکان دارد ». یعنی عقول، عین خداوند _ تبارک _ نیستند ولی از وجوب الهی برخوردارند. اینطور نیست که شریک خداوند _ تبارک _ باشند. اما از وجوب الهی بهره مندند یعنی حکم وجوب بر آنها غلبه بر حکم امکانشان دارد.

نکته: فهم این مطلب خیلی سخت است به طوری که مبتلا به شرک و خلاف واقع نشویم. این مطالبی که بیان شد نیاز به توضیح بیشتری دارد زیرا برای واجب تعالی، یک ذات قائلند و یک مرتبه ی اسماء قائل اند. در آن ذات هیچ تکثیری نیست حتی نمی توان بر آن ذات، اطلاق « عالم » کرد چون علم در آنجا عین ذات است و یک حیثیتِ جدای از ذات نیست. در آنجا فقط حیثیت ذات است که این حیثیت ذات، حیثیت علم و قدرت هم هست بدون اینکه حیثیت ها از هم جدا باشند وقتی که در مرتبه ی بعدی بیاییم و خداوند _ تبارک _ خودش را جلوه می دهد مراتب کثیره به نام اسماء پیدا می شود. در اصول کافی یک بابی وجود دارد که خداوند _ تبارک _ اسماء را برای خودش خلق می کند یعنی علم و قدرت و ... را خلق می کند در اینجا سوال می شود که آیا خداوند _ تبارک _ قبل از اینکه علم را خلق کند عالم نیست قادر نیست؟ مسلما هست ولی علم و قدرت چنان در ذات مندکّند که از آنها بحثی نمی شود زیرا جدا قرار داده نمی شوند تا کسی حق داشته باشد اطلاق عالم بر ذات کند. وقتی اطلاق « عالم » بر ذات می شود محمول و موضوع درست می شود و محمول و موضوع به یک نحوه حکایت از مغایرت می کند اما در آنجا اصلا مغایرت نیست. توجه کنید ما نمی خواهیم بگوییم خداوند _ تبارک _ ذاتی است که فاقد علم می باشد بلکه ذاتی است عین علم به طوری که حیثیت ذاتش با حیثیت علمش فرقی نمی کند مثل نور که با روشنی هیچ فرقی ندارد یعنی حیثیت ذات نور همان حیثیت روشنی است نمی توان روشنی را از نور جدا کرد و گفت یک ذاتی به نام نور است و یک صفتی به نام روشنی است. بله وقتی جدا می کنید می گویید نور، مثلا لازم ذات خورشید است اما اگر مقداری جلوتر بروید نور همان خورشید است. بر خلاف روشنی دیوار که برای ذات دیوار نیست بلکه بر روی دیوار می افتد اما روشنی شعاع خورشید اینگونه نیست که آن را روشن کنید تا روشن شود بلکه روشن هست. ملاحظه می کنید که در یک جا روشنی به صورت جدا تصور می شود و نور هم جدا تصور می شود در ما نحن فیه هم به همین صورت است که علم عین ذات خداوند _ تبارک _ است و جدای از ذاتش نیست اما وقتی جلوه می کند و روشن می شود جدایی درست شده به این صورت که آن، ذات می شود و این، صفت می شود. در مقام ذات، صفات موجود هستند اما عین ذاتند ولی در مقام بعدی از هم جدا می شوند.

۱- ص/سوره۳۸، آیه۷۵.

نکته: متکلم اگر شیعی باشد مثل مرحوم خواجه و مرحوم علامه حلی و مرحوم فاضل مقداد مانند فلسوف حرف می زند و می گوید اسماء عین ذات است. اما اگر اشعری باشد می گوید اسماء جدای از ذات است و قدیم می باشد یعنی خداوند ـ تبارک ـ دارای یک ذات قدیم است و ۷ یا ۸ تا اسم قدیم دارد. فخر رازی با اینکه اشعری مذهب است بر اینها اشکال می کند و می گوید مسیحی ها گفتند سه قدیم داریم کافر شدند اما شما می گوید ۸ یا ۹ تا قدیم داریم ولی هنوز ادعای مسلمانی می کنید. معتزله به خاطر اینکه عینیت شیعه را قبول ندارد و زیادت اشعری را قبول نمی کند در هر جا به یک صورت بحث می کند. در علم به یک نحوه بحث می کند در قدرت به نحو دیگری بحث می کند. گفته می شود که معتزله قائل به نیابت است ولی ظاهراً این گفته، در همه جا درست نیست معتزله می گوید خداوند ـ تبارک ـ عالم نیست ولی کار عالمانه می کند زیرا معتزله می بیند اگر علم را عین ذات قرار دهد کلام شیعه می شود و اگر علم را زائد ذات قرار دهد کلام اشعری می شود ناچار می شود که بگوید خداوند ـ تبارک ـ عالم نیست. اگر عالم نیست به معتزله گفته می شود این همه کارهایی که از خداوند ـ تبارک ـ صادر می شود چه می باشد؟ می فرماید کارهای او کارهای عالمانه است.

ص: ۲۲۴

استاد: معتزله به این نحوه از صراحت حرف نمی زنند چون این حرف خیلی باطل است.

در بین متکلمین گروهی به نام کرّامیه هستند که معتقدند صفات خداوند _ تبارک _ زائد بر ذات او هست. ولی فرق آنها با اشعری این است که اشعری می گوید صفاتِ زائده قدیم هستند اما کرامیه می گویند صفات زائده، حادثند. سپس به کرامیه گفته می شود خداوند _ تبارک _ محل حوادث قرار نمی گیرد. کرامیه می گویند خداوند _ تبارک _ محل حوادث قرار می گیرد و خداوند _ تبارک _ یک موجود حادث است و همینطور ادامه می دهند تا خداوند _ تبارک _ را جسم می کنند و قائل به تجسم خداوند _ تبارک _ می شوند. این گروه در زمان فخر رازی خیلی ظهور داشتند و در هرات با فخر رازی بحث می کنند و فردا فخر می میرد. هنوز هم احتمال داده می شود که این گروه به فخر سمّ دادند چون فخر همه را محکوم کرده بود. امروزه کرامیه خیلی نمود ندارد شاید در بین حنبلی ها باشد.

پس ۴ قول در بین متکلمان هست:

۱ _ عینیت.

۲ _ زیادت با قدیم بودن.

۳ _ زیادت با حادث بودن.

۴ _ قول معتزله که در هر بابی نظر مخصوص دارد.

نکته: اینکه می گویند خداوند _ تبارک _ در همه جا هست یعنی به همه جا اشراف دارد چون هیچ جا را اشغال نمی کند لذا در هیچ جا نیست. ولی ما وقتی در جایی قرار گفتیم جایی را اشغال می کنیم اما موجود مجرد مثل نفس ما هیچ جایی را اشغال نمی کند.

ص: ۲۲۵

تا اینجا معلوم شد که عقول طبق نظر مرحوم صدرا از صقع ربوبی اند و موجود به وجود خداوند _ تبارک _ هستند. مرحوم سبزواری از قول مرحوم صدرا طرفداری می کند. دو تعبیر مرحوم سبزواری آورده که توضیح می دهد عقول چگونه در صقع ربوبی اند. یک تعبیر در حاشیه ای است که بر جلد ۶ کتاب اسفار نوشته است شاید جزء بهترین تبیین هایی است که برای صقع ربوبی آورده است.

یک تعبیر هم در اینجا دارد که فرموده « عقول، فانی در حق اند همانطور که قوای ما فانی در نفس اند » یعنی باصره همان نفس است اما مرتبه ی نازله ی نفس است و یک قوه ی جدایی از نفس نیست. مشاء می گوید باصره یک قوه ی جدا از نفس است.

نکته: مرتبه ربّ پایینتر از مرتبه اِلاه است. خداوند _ تبارک _ اِلاهِ عالَم است ربِّ عالم هم هست. ربّ برای فعل است. اینکه گفته می شود عقول در صقع ربوبی اند یعنی وقتی رب بخواهد کاری انجام دهد با اینها انجام می دهد مثلا نفس ما دارای یک ذات و یک افعالی است. افعال نفس، دیدن و شنیدن و امثال ذلک است. اینها را با آنچه که در صقع نفس است انجام می دهد یعنی با قوایش انجام می دهد که این قوی، مراتب نفس هستند و جدای از ذاتش نیستند. خداوند _ تبارک _ در صقع ربوبی یعنی وقتی که می خواهد ربوبیت خودش را اعمال کند و کاری انجام دهد ملائکه و عقول را بکار می گیرد (عَلَیهَا مَلائِکَهٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لایَعصُونَ اللّهَ مَآ أَمَرَهُم وَ یَفعَلُونَ مَا یُؤمَرونَ) (۱) [۵]. خداوند _ تبارک _ می فرماید (إِنَّا أَنزَلنَاهُ) (۲) [۶]یعنی لفظ « انا » بکار می برد. برداشتی در بین مفسرین است که « انا » به خاطر احترام و تعظیم است اما برداشت دیگر این است که خداوند _ تبارک _ خودش مباشرتاً این کار را نمی کند بلکه به ملائکه دستور می دهد. پس جا دارد که لفظ « انا » بکار ببرد مثل اینکه شخصی بگوید « ما دیدیم » یعنی من و چشمم دیدم.

۱- تحریم/سوره۶۶، آیه۶.

۲- قدر/سوره۹۷، آیه۱.

نکته مهم: بنده « استاد » این مطالب را به صورت نقل قول بیان می کنم و در صدد بیان قول حق نیستم اگر صحیح است که فبها. اگر صحیح نیست مربوط به خود آنها است که این مطالب را گفتند.

نتیجه بحث این شد که عقول، مندک الوجود و فانی الوجود در حق تعالی هستند. وجود عقول، حقیقتشان است و خداوند ــ تبارک ــ فاعل آنها است. ما با « ما » حقیقیه از حقیقت سوال می کنیم و با « لم » از فاعل سوال می کنیم. در عقول « ما هو » با « لم هو » یکی است. یعنی ذات با فاعل یکی است. چون وجود اینها همان وجود فاعلشان است.

توجه کنید تشبیهی که مرحوم صدرا کرده این نکته را در بر دارد که قوای ما، هم فعلِ نفس ما است هم موجود به وجودِ نفس ما هستند لذا اگر عقل را به قُوی تشبیه کنیم می گوییم عقل، هم فعل خداوند ــ تبارک ــ است هم موجود به وجود خداوند ــ تبارک ــ است نتیجتاً این وجود عقلی هم وجود خود عقل است هم وجود فاعل است پس هم می توان با « ما هو » از آن سوال کرد به اعتبار اینکه وجود خود عقل است هم می توان با « لم هو » سوال کرد به اعتبار اینکه وجود فاعل است.

ادامه این بحث که آیا مطلب « ما » و « هل » و « لم » با هم جمع می شوند؟/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۸/۲۴

ص: ۲۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه این بحث که آیـا مطلب « ما » و « هل » و « لم » با هم جمع می شونـد؟/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شـرح منظومه.

و فی کثیر من الاشیاء کان ما هو لم هو و ان کانا باعتبار العنوان اثنین و کذا فیما بعد (۱) [۱]

مطالب این عبارت در جلسه گذشته توضیح داده شد لذا شروع به خواندن عبارت می کنیم.

توضیح عبارت

و فی کثیر من الاشیاء کان ما هو لم هو و ان کانا باعتبار العنوان اثنین

و در بسـیاری از اشـیاء، « ما هو » با « لم هو » یکی است اگر چه « ما هو » و « لم هو » به اعتبار عنوان دو تا است ولی حکایت از یک معنون می کنند. یعنی « ما هو » ی این موجود با « لم هو » ی این موجود یکی است.

و کذا فیما بعد

مرحوم سبزواری می فرمایـد در عبارت بعـدی که بیان کردم می گویم « کما یکون ما هو هل هو » که « ما هو » و « هل هو » را یکی می دانـد. در اینجا هم « ما هو » و « هل هو » به اعتبار عنوان دو تا است و به اعتبار معنون یکی است پس اینکه گفته شد « و ان کانا باعتبار العنوان اثنین » فقط مربوط به عبارت « کان ما هو لم هو » نیست بلکه در عبارت بعدی هم می آید.

ص: ۲۲۸

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۹۶، س۶، نشر ناب.

قال ارسطا طالیس فی کثیر من الاشیاء ما هو و لم هو واحد

ارسـطا طالیس گفته در بسـیاری از اشـیاء، « ما هو » و « لم هو » واحد است. ارسطا طالیس تعبیر به « اکثر » نکرده بلکه تعبیر به « کثیر » کرده است.

« ما هو » و « لم هو » در عقول، واحد است چنانچه جلسه قبل توضیح داده شد. در بعضی جاهای دیگر که عقول نیستند « ما هو » و « لم هو » واحد است که بعداً توضیح داده می شود و بعضی هم در فصلِ « غوص فی مشارکه الحد و البرهان » (۱) بیان می شود.

و مراده العقول المفارقه

مراد ارسطا طالیس از « کثیر من الاشیاء »، عقول مفارقه است. قید «مفارقه » برای توضیح آمده است نه احترازی. « مفارق » به معنای مفارق از ماده هستند یعنی مجرد هستند مثل این است که گفته شود « عقول مجرده ».

اذ لا ماده و لا صوره لها حتی یکون لها کالمرکبات ما هو غیر لم هو

در مرکبات، ماده و صورت وجود دارد ماده و صورت در ذهن ما ماده و صورت گفته می شود اما در درون ذهن ما تعبیر به جنس و فصل می شود یعنی از ماده یِ جوهر مرکب، جنس گرفته می شود و از صورتِ جوهر مرکب، فصل گرفته می شود.

عوارض در خارج مرکب نیستند و ماده و صورت ندارند تا از آنها جنس و فصل گرفته شود بلکه از ما به الامتیاز آنها، فصل گرفته می شود و از ما به الاشتراک آنها جنس گرفته می شود و گفته نمی شود این، جنس عَرَض و فصلِ عَرَض است بلکه گفته می شود « ما هو بمنزله الفصل » و « ما هو بمنزله الجنس » است. در مجردات و عقول به همین صورت است که ماده و صورت در خارج ندارند تا از ماده ی آنها جنس، و از صورت آنها، فصل گرفته شود بلکه از « ما به الاشتراک » آنها، « ما هو بمنزله الجنس » گرفته می شود و از « ما به الامتیاز » آنها، « ما هو بمنزله الفصل » گرفته می شود. مثلا بین نفس و عقل که هر دو مجردند می خواهیم جنس و فصل برای آنها درست کنیم. « ما به الاشتراک » آنها جوهریت آنها است و به عبارت دیگر « ما به الاشتراک » آنها این است که هر دو در وجود، مجردند و «ما به الامتیاز » آنها این است که نفس، در فعل خودش مادی است ولی عقل، مجرد است. نفس اگر بخواهد کاری انجام دهد بجز تعقل، بقیه کارها را با ماده انجام می دهد مثلا وقتی می خواهد ببیند با چشم می بیند و وقتی می خواهد بشنود با گوش می شنود و وقتی می خواهد حرکت کند با نیروی محرکه ای که جسمانی است حرکت می کند یعنی همه کارهای خودش را با ماده انجام می دهد فقط تعقل است که بدون ماده انجام می دهد. اما عقل، همه کارهای خودش را بدون ماده انجام می دهد.

ص: ۲۲۹

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۸، س۷، نشر ناب.

پس عقل و نفس هر دو در مقام ذات مجردنـد و حلول در ماده نکردند اما عقل در مقام فعل، مجرد است و نفس در مقام فعل، مجرد است.

از تجرد در مقـام ذات، جنس که « مـا به الاـشتراک » است گرفته می شود و از تجردِ عقـل در مقام فعل و مادی بودن نفس در مقـام فعـل، فصـل گرفته می شود. در اینصورت نفس و عقل اینگونه تعریف می شود: عقل « جوهرٌ مجرد ذاتاً و فعلاً » است اما نفس « جوهر مجرد ذاتاً لا فعلاً » است.

وقتی از « ما » حقیقیه سوال می شود آنچه در تعریف می آیـد جنس و فصل می باشد و جنس و فصل، از ماده و صورت گرفته می شود. پس شـیئی که مرکب است حقیقتاً « ما » ی حقیقیه دارد. به عبارت بهتر « ما » ی حقیقیه در مرکبات، جنس و فصل یا مـاده و صورت را بیـان می کنـد امـا در بسایـط نمی توانـد جنس و فصل را بیان کنـد. عقول، جنس و فصل ندارنـد تا « ما » ی حقیقیه، جنس و فصـل را بیـان کنـد. « مـا » ی حقیقیه در عقول نمی توانـد جنس و فصـل را بیان کنـد. چون جنس و فصل در عقول نیست. پس چه چیزی در جواب « ما » ی حقیقیه می آیـد؟ الان بیان می کنـد فاعل است بعـداً بیان می کند وجود است. الان که می خواهـد « ما هو » را با فاعل که « لم هو » است یکی کنـد در جواب، فاعل آورده می شود بعـداً که می خواهد « ما هو » را با « هل هو » یکی کند در جواب، وجود آورده می شود.

ص: ۲۳۰

پس در جوابِ « ما » حقیقیه وقتی که سوال از مجردات می شود نمی توان جنس و فصل را آورد چون آنها جنس و فصل ندارند زیرا مرکب از ماده و صورت نیستند تا تعریفشان مرکب از جنس و فصل باشد بلکه « ما هو بمنزله الجنس » یا « ما هو بمنزله الفصل » می آید که این هم تعریف صحیحی نیست. تعریف صحیحِ عقول این است که یا به فاعل تعریف شوند یا به وجود، تعریف شوند اگر به فاعل تعریف شوند « ما » ی حقیقیه ی آنها با « لم هو » یکی می شود اگر به وجود تعریف شدند « ما » ی حقیقیه ی آنها با « هل هو » یکی می شود. مرحوم سبزواری در این عبارت بیان می کند « ما هو » ی عقول با « لم هو » ی عقول یکی است یعنی حقیقتشان با فاعلشان یکی است. در عبارت بعدی بیان می کند « ما هو » ی آنها با « هل هو » ی آنها یکی است یعنی حقیقتشان با وجودشان یکی است.

نکته: اعراض، جنس و فصل ندارند لذا اگر تعریفی برای اعراض شد تعریف واقعی نیست بلکه بمنزله تعریف واقعی است. پس اعراض مثل عقول است اما در جواب اعراض چه چیز آورده می شود؟ وجود نمی تواند بیاید فاعل هم نمی تواند بیاید. در اینجا اصطلاحا گفته می شود موضوع را بیاورید « چون اعراض، وابسته به موضوع اند » و سپس ما به الامتیاز آورده شود.

ص: ۲۳۱

ترجمه: و مراد ارسطو از « کثیر من الاشیاء » عقول مفارقه است که در عقول مفارقه، « ما هو » با « لم هو » یکی است زیرا ماده و صورتِ خارجی برای عقول نیست تا برایش مانند مرکبات، « ما هو » یی باشد که غیر از « لم هو » است.

نکته: تعبیر به « مرکبات » شده ولی توضیح داده نشده که مرکباتِ جوهری یا مرکباتِ عرضی است بلکه به صورت مطلق بیان شده است. « ما هو » ی مرکبات غیر از « لم هو » است یعنی « ما هو » ی آنها ترکیبی از جنس و فصل آنها است و « لم هو » ی آنها ترکیبی از جنس و فصل نیست لذا « ما هو » ی آنها با « لم هو » ی آنها فرق می کند اما در مجردات « ما هو » ی آنها مرکب از جنس و فصل نیست بلکه یا فاعل است یا وجود است، در اینصورت با « لم هو » یکی می شود.

بل هی مندکّه الماهیات فانیه فی الحق تعالی

بلکه این عقول، مندکّه الماهیات و فانی در حق تعالی هستند. تمام مباحث جلسه قبل برای توضیح همین عبارت بود.

« مندکه الماهیات »: یعنی ماهیاتشان در وجودشان، مندک است به طوری که ماهیتشان اصلا به حساب نمی آید و فقط برایشان وجود قائل می شوند.

« فانیه فی الحق »: یعنی در صقع ربوبی اند و ما سوی الحق به حساب نمی آیند طبق مبنای حکمت متعالیه و مبنایی که مرحوم سبزواری پذیرفته است.

ص: ۲۳۲

فلیس لها الا لم هو

وقتی فـانی در علت می شود جز علت، چیز دیگری برای آن نیست. نمی توان گفت وجودی مباین با علت است بلکه وجودش همـان وجـود علتش است چـون فـانی در علت شـده است. و چون ذاتی جز وجودش نـدارد پس ذاتش فـانی در علتش است و وجودش هم فانی در علت است و برای آن ذاتی جز وجود که فانی در علت شـده باشـد نمی مانـد بنابراین اگر بخواهید ذاتش را توضیح دهید کافی است که علتش توضیح داده شود.

ترجمه: برای عقول مفارقه جز « لم هو » چیز دیگری نیست « مراد از _ لم هو _ در اینجا، فاعل است ».

نکتـه: اگر در مـورد عقـول سـوال شـود که علت آنهـا چیست؟ گفته می شـود حـق تعـالی است. اگر سـوال شـود حقیقت آنها چیست؟ باز هم گفته می شود حق تعالی است چون با توضیحاتی که در جلسه قبل بیان شد معلوم گردید که اینها فانی در حق هسـتند و مـا سوی الله به حسـاب نمی آینـد و واجب در وجوب خداونـد _ تبـارک _ و موجود به وجود خداونـد _ تبارک _ هسـتند پس جزء صقع ربوبی اند و در همان ناحیه هستند نه اینکه جزء ممکنات به حساب بیایند. وقتی جزء ممکنات به حساب نیاینـد اگر بخواهیـد حقیقتشـان را بپرسـید همان حق تعالی است. پس اگر به « ما » حقیقیه سوال شواد جواب به حق تعالی داده می شود و اگر از فاعل هم سوال شود جواب به حق تعالی است. بنابراین « ما هو » با « لم هو » یکی است.

و علتها الغائیه هی علتها الفاعلیه

« لم هو » سوال از فاعلِ تنها نیست بلکه سوال از غایت هم هست. اما آیا در اینجا می توان گفت عقول که « ما هو» ی آنها عین « لم هو » ی آنها است دو « لم » دارند:

۱ ـ « لم هو » یی که سوال از فاعل می کند.

۲ ـ « لم هو » یی که سوال از غایت می کند؟

مصنف می فرماید اینگونه نیست، « لمِ » آنها هم یکی است « اگر چه در بعضی اشیاء این دو لم یکی نیست ». چون ما دارای غایت های متوسط و غایت نهایی داریم اما موجودی که فوقش فقط خداوند ـ تبارک ـ است غایت متوسط ندارد فقط غایت نهایی که ـ تبارک ـ است را دارد. مثلا از ما سوال می شود که چرا این کار را کردید؟ جواب داده می شود: خواستیم فلان امتیاز را بدست بیاوریم. سوال می شود که چرا می خواستی فلان امتیاز را بدست بیاوری؟ همینطور ادامه داده می شود تا به اینجا رسیده می شود که اگر سوال می شود که چرا این کار را انجام دادید؟ گفته می شود به خاطر این انجام دادم که چون خیر بود. در اینجا متوقف می شود و گفته نمی شود که چرا خیر انتخاب شد؟ زیرا خیر، چیزی است که ذاتاً منتخب است. پس خیر محض که خداوند ـ تبارک ـ است غایتِ نهایی همه اشیاء است. همه اشیاء به سمت خیر حقیقی که خداوند ـ تبارک ـ است سیر می کنند و غایت نهائیشان خداوند ـ تبارک ـ است به عبارت دیگر این اشیاء به سمت ما فوق خودشان می روند تا در پایان به خداوند ـ تبارک ـ منتهی شوند ولی اشیایی مثل عقول که ما فوقشان فقط خداوند ـ تبارک ـ است و ما فوقِ دیگر ندارند هیچ هدفی را تعقیب نمی کنند جز خداوند ـ تبارک ـ، یعنی هدف های متوسط و غایت های متوسط برای آنها نیست. همان که غایت نهایی است غایتِ منحصر آنها است. پس عقول دارای یک غایت هستند که آن غایت، خداوند ـ تبارک ـ است. پس اگر با « لم هو » یی که سوال شده از فاعل سوال شود و جواب، خداوند ـ تبارک ـ باشد اگر از غایت هم سوال شود جواب، خداوند ـ تبارک ـ است. در مورد خودمان اگر سوال از « لم هو » ی غایت شود گفته می شود: این هدف، تعقیب می شود و همینطور اگر از آن هدف سوال کنند که چه چیز را تعقیب می کردید؟ تا بالاخره به هدف نهایی که خداوند ـ تبارک ـ است رسیده می شود. در فاعل هم به همین صورت است که اگر گفته شود فاعل ما کیست؟ ممکن است گفته شود عقول است و فاعل عقول، خداوند ـ تبارک ـ است یعنی فاعل های ما واسطه در فیض اند. اینطور نیست که ما خودمان را به طور مستقیم فعل خداوند ـ تبارک ـ بدانیم بلکه با واسطه فعل خداوند ـ تبارک ـ هستیم پس آن واسطه ها، فاعلِ مباشرند و خداوند ـ تبارک ـ فاعل اصلی است.

اما در موجوداتی مثل عقل، فاعلِ مستقیم خود خداوند _ تبارک _ است و هیچ واسطه ای ندارند غایتشان هم خداوند _ تبارک _ است و هیچ واسطه ای نیست بنابراین اگر « لم هو » ی آنها یعنی فاعلشان، خداوند _ تبارک _ است « لم هو » یعنی غایت آنها هم خداوند _ تبارک _ است. پس واحد اللم اند یعنی لمّ آنها هم دو تا نیست همانطور که « ما » ی حقیقیه آنها با « لم » آنها دو تا نیست لذا مرحوم سبزواری می فرماید « فلیس لها الا لم هو و علتها الغائیه هی علتها الفاعلیه » یعنی علت غائی عقول همان علت فاعلی آنها است بدون اندک تفاوتی.

فهی وحدانیه اللم کما انها وحدانیه المائیه و اللمیه

پس این عقول، لِم واحد دارند. یعنی همانطور که « ما » و « لم » در مورد آنها یکی است « لِم » فاعلی و « لِم » غائی آنها هم یکی است.

نکته: در « لم » اثباتی از علت خارجی سوال می شد چه فاعلِ خارجی باشد چه غایتِ خارجی باشد. هر دو هم « لِم » اثباتی است اما با « لم » ثبوتی سوال از دلیل می شد دلیلی که آورده می شود واجب تعالی است چون واجب تعالی موجود است صقع ربوبی هم موجود است و اینها هم داخل در صقع ربوبی اند.

نکته: برای عقول، یک « لم » ثبوتی جدا درست نمی شود اگر چه فلاسفه برای عقول، « لم » ثبوتی جدا بیان کردند. دلایل متعددی بر اثبات عقول در کتب فلسفی آمده که فخر رازی ذکر کرده و گفته اعتماد من بر دلیل هشتم است و دلیل هشتم را تا آخر خراب کرده. فقط بیان کرده: با اصولی که گفتم می توان آن را اصلاح کرد ولی خود فخر آن را اصلاح نکرده است. مرحوم خواجه در تجرید قوله « و ادله وجوده مدخوله » (۱) هم بیان می کند دلایل ثبوت عقل نزد من مخدوش است یعنی نه می توان عقل را اثبات کرد و نه می توان رد کرد ولی دلایلی را که بیان می کند، هیچکدام را قبول ندارد. مرحوم خواجه از کسانی است که وجود عقل را در خارج، با اطمینان قبول نمی کند فقط به صورت احتمال بیان می کند. متکلمین، کلاً وجود عقل در خارج را رد می کنند. مرحوم خواجه چون هم متکلم است و هم فیلسوف است به صورت کامل نمی تواند وجود عقل را رد کند بلکه می گوید دلایل آن مردود است اما نمی دانیم اینکه عقل هست یا نیست و نمی دانیم که تعدادش ۱۰ تا هست یا نه؟ اگر هم عقل باشد ممکن است بیش از ۱۰ تا باشد. این عقولی که بیان شده و فلاسفه مشاء آن را اثبات شده قرار می دهند و اشراق و متعالیه هم تعداد آنها را بیش از ۱۰ تا می دانند، نزد متکلمین مقبول و موجود نیست و نزد افرادی مثل مرحوم خواجه مشکوک است.

۱- کشف المراد، علامه حلی، ص۱۷۶، ط موسسه النشر الاسلامی.

عقـلِ متصل که مرتبه ای از نفس ما می باشـد را همه قبول دارنـد. اگر به هر کس گفته شود تو عقل نـداری ناراحت می شود. همه « چه متکلم و چه فیلسوف و چه اقوام مردم » معتقدنـد عقـل که مرتبه ی عالی نفس می باشـد برای ما هست. آن عقلی که الا ـن مورد بحث می باشـد این عقـل نیست بلکه عقل منفصل است که یک موجودِ جـدای از ما هست و مجرد تام می باشـد و جهان باذن الله به توسط آن اداره شود. فلاسـفه کل جهان ماده را به عقل دهم واگـذار کردنـد و نُه عقل دیگر را مدبرِ نُه فلک گرفتند. عقول مجرده که منفصل از ما هستند و از مراتب نفس به حساب نمی آیند مورد اختلاف می باشند.

متکلمین نمی گوینـد عقول را قبول نـداریم بلکه می گوینـد مجرد بودن آنها را قبول نداریم یعنی قبول دارند که مدبّرهایی در جهان وجود دارد ولی مجرد نیسـتند حتی حضرت جبرئیل علیه السلام هم مجرد نیست. متکلمین غیر از خداوند ـ تبارک ـ را مجرد نمی دانند و معتقدند که ما سوی الله تماماً جسم هسـتند ولی جسم عنصـری مثل بدن خودمان هست. جسم فلکی و اثیری هم هست و جسمِ مَلَکی هم داریم.

پس مراد از عقول، عقول مجرده هسـتند نه عقول مـادی، لـذا قیـد « المفارقه » توضـیحی است. متلکمین، عقول را قبول نـدارند یعنی مجردات را قبول ندارند فقط یک مجرد قائل اند که آن هم فقط خداوند ـ تبارک ـ است.

ترجمه: عقول همانطور که « ما » و « لمّ » آنها یکی است « لم » های آنها هم یکی است.

کما یکون ما هو هل هو انتبهوا

« انتبهوا »: فعل امر است و به معنای « آگاه باش » می باشد.

ترجمه: چنانکه « ما هو » و « هل هو » در عقول یکی است.

ای کما قد یکون الماهیه عین الوجود

در بعضی جاها ماهیت عین وجود است. به وسیله « ما هو » سوال از ماهیت می شود و به وسیله « هل هو » سوال از وجود می شود. اگر چیزی باشد که « ما هو » ی آن و « هل هو » ی آن یکی باشد یعنی ماهیتش با وجودش یکی است. اما آیا غیر از خداوند _ تبارک _ موجود دیگری وجود دارد که « ما هو » یش با « هل هو » یش یکی باشد؟ جواب این سوال بنابر تحقیق این است که چنین موجودی وجود دارد اما مشاء می گوید وجود ندارد زیرا مشاء می گوید اگر همه ی موجودات غیر از خداوند _ تبارک _ را ملاحظه کنید دارای ماهیت و وجودند و ماهیت آنها با وجودشان فرق می کند. زیرا ماهیت آنها، ما یقال فی جواب ما هو است و وجودشان، اموری است که این ماهیت را موجود می کند. اما اشراق می گوید « النفس و ما فوقها اِنّیاتٌ محضه و وجوداتٌ صرفه » یعنی نفس و آنچه بالاتر از نفس هست انیات محضه و وجود صرف هستند. یعنی ماهیت ندارند و به تعبیر دیگر ماهیات آنها عین وجودشان است. معروف است که شیخ اشراق، اصاله الماهوی است و وجود را اعتباری می داند. در سه موجودِ نفس و عقل و خداوند _ تبارک _ نمی تواند بگوید وجود، اعتباری است و ماهیت، اصیل است زیرا در این سه اصلا قائل به ماهیت نیست بلکه می گوید اینها وجود صرف و اِنِّ محض هستند پس ماهیت ندارند لذا در این سه مورد، اصالت را با وجود می داند. اصاله الماهوی بودنِ شیخ اشراق در ما دونِ نفس است.

ص: ۲۳۷

عبارت « ان النفس و ما فوقها انیات محضه و وجودات صرفه » را شیخ اشراق گفته و به تعبیر مرحوم سبزواری، نزد اهل تحقیق هم به همین صورت است که عقول، ماهیتی که مرکب از جنس و فصل باشد ندارند. بیان شده که ماهیت، حد وجود است آیا اینها حدّ وجود هم ندارند. زیرا وجودشان محدود است و مطلق نیست؟ جواب این است که اگر اینها فانی در حق باشند چنانچه در جلسه قبل بیان شد وجودِ جدایی از وجود حق ندارند وجود حق، نامتناهی است و حد برای آن نیست تا ماهیت برای آن باشد بنابراین برای وجود عقول، حد نیست همانطور که برای وجود خداوند ـ تبارک ـ حد نیست. پس بنابراین وجود اینها با ماهیتشان یکی می شود به عبارت دیگر اینها دارای ماهیت بالمعنی الاعم اند و دارای ماهیت بالمعنی الاخص نیستند. ماهیت بالمعنی الاخص، همان « ما یقال فی جواب ما هو » است که کلی طبیعی می باشد. کلی طبیعی برای نفوس و عقول و واجب تعالی حاصل نیست. در مورد نفوس شاید بتوان شک کرد زیرا نفوس وابسته به ماده اند ولو حلول در ماده ندارند ولی یک وابستگی به ماده دارند چون مباشرتاً ماده را تدبیر می کنند اما در مورد عقول همانطور که جلسه قبل بیان شد می توان ماهیت را سلب کرد و گفت ماهیتی ندارند و وابستگی به ماده برای آنها نیست و غرق در وجود خداوند ـ تبارک ـ و فانی هستند. اگر فانی هستند پس وجود آنها همان وجود ـ تبارک ـ است و بی حدّ هست.

نکته: مرحوم صدرا در جلد اول، شاید تباین وجود را قبول کرده باشد، در اول شواهد الربوبیه به تشکیک وجود برگردانده. در تمام طول مباحث بر تشکیک وجود تحفظ می کند. وقتی به جلد دوم می رسد تشکیک وجود را رد می کند یعنی مرحوم صدرا یک حرفی که بر آن مستقر باشد در کتاب اسفار کم دارد چون بالاخره ترقی می کند. روش مرحوم صدرا این است که از پایین شروع می کند و به بالا می رود. ابتدا حرف مشاء را بیان می کند، خواننده فکر می کند که عقیده مرحوم صدرا همین است بعداً تشکیک وجود را مطرح می کند اینقدر قوی مطرح می کند و آن را اثبات می کند که خواننده فکر می کند عقیده مرحوم صدرا هم همین است. در جای دیگر وحدت وجود را بیان می کند و می گوید « الآن حصحص الحق » یعنی الان حق روشن شد و تا اینجا هر چه بیان شده بود نظر متوسط من بود. حال فرض کنید در یک جایی از اسفار برای عقول، قائل به ماهیت می شود و در اسفار قوله « الفصل ۵ » (۱) که می رسد همه حرفها را کنار می گذارد. روش مرحوم صدرا همین است که هیچ وقت حرف قبلی خودش را رد نمی کند بلکه حرفِ مترقّیِ خودش را بیان می کند و خواننده باید تشخیص دهد که حرق قبلی برای درجه ی متوسطِ نظریه اش بوده است.

۱- الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، صدر الدین محمد شیرازی، ج۷، ص۲۸۸، ط دار احیاء التراث العربی.

ترجمه: گاهی از اوقات ماهیت، عین وجود است « در اینصورت وقتی سوال از ماهیت می شود مثل این است که سوال از وجود شده است وقتی سوال از وجود شده مثل این است که سوال از ماهیت شده است پس « ما هو » و « هل هو » یکی می شود.

و هذا ایضا کالمفارقات عند اهل التحقیق انه لا ماهیه لها

« هذا »: اتحادِ « ما هو » و « هل هو ».

« ایضا »: مانند اتحادِ « ما هو » و « لم هو » در مفارقات و مجردات است.

ترجمه: اینکه « ما هو » و « هل هو » یکی باشد مثل اینکه « ما هو » و « لم هو » یکی باشد، در مفارقات یعنی مجردات می باشد « مجردات همانطور که ــ ما ــ هوی آنها با ــ لم ــ هوی آنها یکی است ــ ما ــ هوی آنها با ــ هل ــ هوی آنها یکی است » نزد اهل تحقیق به اینصورت است که ماهیتی برای مجردات و مفارقات نیست « چون ماهیت برای مجردات نیست و فقط وجود برای آنها است وقتی از حقیقت آنها سوال شود جواب به وجود داده می شود و وقتی از وجود آنها سوال شود جواب به موجود داده می شود پس ــ ما هو ــ با ــ هل هو ــ یکی می شود ».

و کالوجود المنبسط اذ لا ماهیه له

این مثال، مثال دوم است.

ص: ۲۴۰

وجود منبسط قبلا به صورت کامل توضیح داده شده ولی برای تذکر، دوباره به آن اشاره می شود. خورشید را ملاحظه کنید که وقتی طلوع می کند تا جایی که نور آن می رود آنجا را روشن می کند. البته چون نور خورشید نور حسی است مدتی طول می کشد تا نور آن پخش شود فرض کنید اگر نور، حسی نبود و احتیاج به گذشتن از مکان نداشت وقتی خورشید طلوع می کرد نور آن تا جایی که می رسید را در یک لحظه روشن می کرد. اینگونه نبود که خورشید بگوید امروز این قسمت را روشن می کنم و فردا قسمت دیگر را روشن می کنم و جهان را کم کم روشن کند. خورشید به اینصورت نیست زیرا خورشید، مُنیر است وقتی طلوع می کند نورش در همه جا پخش می شود. اگر نور خورشید، نور معنوی بود به محض اینکه در یک جا تحقق پیدا می کرد نور معنوی اش همه جا را تا جایی که می رفت روشن می کرد. خداوند ـ تبارک ـ منبع نور معنوی یعنی وجود است در ازل موجود بوده است. شعاع این نور در چه وقتی ظاهر می شود؟ آیا شعاع نور تدریجا ظاهر می شود یعنی مثلا ـ اینگونه گفته می شود که نورِ وجود در ازل آمد و عقل را موجود کرد بعداً آدم را موجود کرد تا نوبت به ما رسید و امروز هم ما را موجود کرد. فردا انسانهای بعد از ما را تا قیامت موجود می کند. در قیامت هم میوه های بهشتی یا موجودات جهنمی را کم کم ایجاد می کند؟ آیا اینگونه حرف زدن صحیح است؟ پاسخ این است که اینگونه بیان کردن با منبع نور بودن و شعاع را در اصل داشتن نمی سازد. بلکه در همان ازل که خداوند ـ تبارک ـ موجود بوده شعاع وجودش هم بوده است که « من الازل الی الابد » را پُر می کرده یعنی یک نور وجودی برای خداوند ـ تبارک ـ بوده چون خداوند ـ تبارک ـ اینگونه نیست که مثل خورشید باشد و مقداری را روشن کند جاهایی که نور خورشید نمی رسد را روشن نکند بلکه تمام عالم وجود به توسط نور خداوند ـ تبارک ـ روشن می شود زیرا نور خداوند ـ تبارک ـ بی نهایت « یعنی من الازل الی الابد » است.

تمام موجوداتی که می خواهند از ازل تا ابد بیایند باید وجودشان از ناحیه خداوند _ تبارک _ باشد و خداوند _ تبارک _ در ازل یک وجودی را صادر کرده و جلوه داده که از ازل تا ابد را پُر کرده است. به این وجود، وجود منبسط گفته می شود یعنی وجودی که از ازل تا ابد پهن شده است. این وجود، ظلّ الله است. مراد از ظلّ یعنی شعاع نور است زیرا ظل نسبت به منبع نور، خود نور نیست بلکه شعاع نور است. این وجود با تعیناتِ « عقلی و نفسی و مادی » مرتبط می شود. تعیّن عقلی را در همان ازل موجود می کند و تعیّن نفسی را یا در ازل موجود می کند یا بعد از اینکه بدن موجود شد موجود می کند « زیرا در آن اختلاف است ». تعیّن مادی را هم به تدریج موجود می کند زیرا مادیات در زمان هستند و بر روی نوار زمان قرار گرفتند.

برای توضیح بحث یک مثال زده می شود: شیشه های رنگی را ملاحظه کنید. نور را هم ملاحظه کنید. اگر شیشه های رنگی را در ازل بر جلوی نور بگیرید از آن طرفِ شیشه ها، نور رنگی در می آید ولی این طرف شیشه که خود نور وجود دارد هیچ رنگی ندارد. وقتی نور به شیشه های رنگی برخورد کند در آن طرف، نور رنگی تولید می شود یعنی نورِ بی قید بر اثر برخورد به شیشه های رنگی که تعیّنات هستند متعیَّن و مقید می شوند و نور متعیّنی درست می شود.

ص: ۲۴۲

کم کم شیشه های بعدی جلوی نور می آیند و همه آنها صاحب نور می شوند و آن طرف شیشه ها یک نور متعیِّن رنگی ساطع می شود. تعیناتی که اِلاه اینها را در عالم اعیان ثابته « که خود عالم اعیان ثابته نیاز به توضیح دارد » قرار داد. آنهایی که مجردند مثل شیشه های رنگی اند که در ابتدا جلوی نور قرار گرفتند اما آنهایی که مادی اند به نوبت می آیند. اینها از نورِ وجود منبسط استفاده می کنند و موجود می شوند. الان تعیّن زید و بکر و... از نور وجود منبسط برخوردار شدند و وجود گرفتند یعنی آن نور به زید و بکر و ... برخورد کرد و آن ها را موجود کرد مثل آن نور رنگی که از پشت شیشه حاصل شد و متعیِّن بود قبلا وجود نداشت زیرا قبلاً، فقط نور و شیشه ها بود هر کدام از این شیشه ها که تعین خاصی داشتند وقتی جلوی نور قرار می گرفتند یک نور رنگی از آنها ساطع می شد. تمام تعیناتِ ما چه به تدریج بیاید چه در ازل بیاید همه باید در مقابل این نور قرار بگیرند و منوَّر شوند و به این ترتیب موجود شوند. تمام ما بهره ای از وجود منبسط داریم که از ازل تا ابد را در یک لحظه و حتی کمتر از یک لحظه پُر کرده و به ما انسانها تعلق می گیرد یعنی تعینات ما کنار این وجود منبسط قرار می گیرد و نور آن بر ما می پاشد و ما را موجود می کند. تعینات ما، کدورت های ما هستند مثل اینکه وقتی نور خورشید به دیوار می تابد در آن طرف دیوار سایه می اندازد. سایه، نور نیست ویل حکایت از نور می کند. تعینِ ما نور را گرفته و مثل دیواری است که نور به این طرفش تابیده و آنطرفش سایه می افتد. خود نور که همان وجود است کدورتی ندارد اما آن که تعین ما را ظاهر می کند سایه می باشد. ما وجود « یعنی نور » نداریم ولی نور را نشان می دهیم مثل سایه که نور ندارد ولی نور را نشان می دهد. ما انسانها مثل سایه هستیم که حکایت از نور می کند یعنی حکایت از وجود منبسط می کند و وجود منبسط هم شعاعِ آن معدن است و از آن معدن حکایت می کند. وجود منبسط ظل خداوند _ تبارک _ است و ما ظلّ الظل هستیم. ما هم ظلِ وجود هستیم اما ظلِ وجود منبسط هستیم که او ظلّ خداوند _ تبارک _ است.

ص: ۲۴۳

پس اینکه گفته می شود ما وجود نداریم یعنی آن نور را نداریم ولی چیزی « یعنی سایه » را داریم که حکایت از آن نور می کند.

وجود منبسط اگرچه به ماهیت ها برخورد می کند و ماهیت ها را به عنوان یک سایه موجود می کند ولی خودش ماهیت ندارد بنابراین در وجود منبسط « ما هو » با « هل هو » یکی است. اگر از « ما هو » ی وجود منبسط سوال کنند جواب به « وجود » داده می شود و اگر از « هل هو » ی وجود منبسط سوال کنند جواب به « وجود » داده می شود.

آیا مجردات دارای کیف هستند؟ ۲ _ بیان مثال برای جایی که « ما هو » و « لم هو » یکی است/ بیان مطالب ثلاثه / معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ آیا مجردات دارای کیف هستند؟ ۲ _ بیان مثال برای جایی که « ما هو » و « لم هو » یکی است/ بیان مطالب ثلاثه / معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و الانخساف الاول يناسب لما سياتى فى مشاركه الحد و البرهان (۱) [۱]

بحث در این بود که می توان بعضی از مطالب را با بعض دیگر یکی کرد. در بعضی از موجودات، « ما هو » با « لم هو » عین هم هستند و در بعضی از موجودات، « ما هو » با « هل هو » یکی هستند. توضیح هر دو مطلب گذشت، در اینجا چند سوال مطرح شده که باید جواب داده شود.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۰، س۱، نشر ناب.

سوال اول: در صفحه ۱۹۶ سطر ۴ این عبارت آمده بود « بل لا ـ کیف لها زائداً علی وجودها و ان کان زائداً علی ماهیتها ». مرحوم سبزواری در مجردات فرمود که « أین » و « کم » و « متی » ندارند. هیچ قیدی را نیاورد اما در مورد کیف، تعبیر به « بل لا کیف » کرد ولی قیدی برای آن آورد و آن را توضیح داد و فرمود « کیفِ زائداً علی وجودها » ندارد اما « کیفِ زائداً علی ماهیتها » دارد. از این عبارت بر می آید که در مجردات، وجود با ماهیت متفاوت است. به اینصورت که وقتی کیف با وجود سنجیده می شود گفته می شود عین وجود است اما وقتی کیف با ماهیت سنجیده می شود گفته می شود غیر وجود و زائد است. اگر وجود و ماهیت یکی بودند کیف را چه با وجود چه با ماهیت بسنجید فقط یک حالت داشت و آ« این بود که یا عین بود یا زائد بود. الان که نسبت به وجود، عین گرفته شد و نسبت به ماهیت، زائد گرفته شد معلوم می شود که وجود و ماهیت در مجردات دو تا است و این نمی سازد با مطالبی که در جلسه قبل بیان شد که وجود دو ماهیت در مجردات یکی بود و نتیجه گرفته شد که « ما هو » و « هل هو » ی مجردات یکی است. این دو عبارت با هم نمی سازد چگونه بین اینها جمع می شود.

جواب: یکی از جمع هایی که در اینجا می توان کرد این است که مطالب قبلی طبق مبنای دیگران گفته شد ولی این مطلبی که الان بیان می شود طبق مبنای خودش است چون آنچه که در جلسه قبل بیان شده بود عبارت « عند اهل التحقیق » در صفحه ۱۹۸ سطر ۴ بود. و این نشان می دهد که این مساله مورد اختلاف است. احتمال دارد عبارات جلسه قبل مربوط به حرف رایج باشد که می گویند مجردات دارای وجود و ماهیت هستند و وجود و ماهیتشان متفاوت است. و این عبارتی که بعداً بیان می کند ناظر به قول اهل تحقیق می باشد که ماهیت و وجود یکی است.

نکته: اما چگونه طبق مبنای رایج، « کیف » عین وجود است یا زائد بر ماهیت می باشد؟ در همه موجودات لوازمی برای وجود هست که آن لوازم به عین همان وجودی که این موجود دارد حاصل می شود مثلاـ علم از لوازم وجود است. قدرت هم از لوازم وجود است. حیات و تکلم و سمع و بصر از لوازم وجود هستند. هر جا وجود بیاید اینها هم می آیند حتی در سنگ وجود هست علم و قدرت و حیات هم هست سمع و بصر و تکلّم هم هست ولی به اندازه وجودش است لذا وقتی در آیه قرآن بیان می شود که همه اشیاء تسبیح می کنند مجاز گویی نمی کند بلکه واقعا تسبیح می کنند زیرا همه اینها حیات و ادراک دارند حتی در بحث عذاب الهی اینچنین گفته می شود که همه موجودات به سمت خداوند ـ تبارک ـ روان هستند. در بین همه موجودات فقط انسان است که گاهی مخالفت می کند چون خداوند ـ تبارک ـ به او اراده داده است. تنها انسان است که بر خلاف مسیر بقیه موجودات حرکت می کند. گفته می شود وقتی انسان بر خلاف مسیر حرکت می کند به همه موجودات تَنِه می زند و همه موجودات از انسان، آسیب می بینند و لذا همه موجودات، عُقده ی انسان را به دل می گیرند اگر خداوند ـ تبارک ـ بخواهد عذاب دنیایی وارد کند لازم نیست از بیرون چیزی بیاورد بلکه کافی است که به این موجودات اجازه دهد وقتی اجازه عذاب داده می شود برای تشفّی دل خودشان، کارشان را انجام می دهند. این مطلب نشان می دهد که همه موجودات، تشخیص دارند حتی زمین در قیامت شهادت می دهد که فلانی روی من گناه کرد. اگر زمین این مطلب را نمی فهمید نمی توانست تحمل شهادت کند. لذا زمین می فهمد ولی ما زبان زمین را نمی فهمیم.

ص: ۲۴۶

پس همه موجودات دارای حیات و علم و قدرتند یعنی هر جا وجود برود لوازم وجود هم می روند. لوازم وجود، بیاض و سواد نیست بلکه همین چیزهایی است که بیان شد. توجه کنید در علم کلام تعبیر به « لوازم حیات » می شود یعنی هر جا حیات برود آن لوازم هم می روند اما در علم فلسفه تعبیر به « لوازم وجود » می شود. یعنی هر جا وجود برود لوازم وجود هم می رود خود حیات هم جزء عساکر وجود است.

وقتی عقـل موجود می شود چون وجودش، وجودی است که تمـام کمالات را بالفعل دارد به عین همان وجود، علمش موجود می شود. مـا وقتی وجود می گیریم به عین همـان وجود، قوه علم برای مـا پیـدا می شود چون علمِ مـا بالفعل نیست بلکه بالقوه است و بایـد آن را تحصـیل کرد. موجوداتی که بالفعل هسـتند به عین وجودشان، تمام عساکرشان هم موجود می شود. عقل و مجردات هم به همینصـورت هسـتند. مجردات به عین وجودشـان، کیفِ آنهـا هم موجود می شود. کیفِ مجردات همین علم و قـدرت و امثـال ذلـک یعنی عسـاکر وجود است. کیف اینهـا بیاض و سواد نیست تا گفته شود که عین وجودشان نیست. در ما انسانهـا هم علم و قـدرت و امثـال ذلـک، عین وجودنـد ولی بـالقوه ی آنهـا عین وجود ما است و در مجردات بالفعلِ آنها عین وجودشان است یعنی ما انسانها وقتی موجود می شویم قوه ی علم و قوه ی کتابت و قوه ی قـدرت را داریم ولی حیات برای ما بالفعل است.

پس عقول به عین وجود، عساکرشان هم موجود می شوند لذا اشکال ندارد که گفته شود کیفِ عقول، عین وجود عقول است چون با همان وجودی که خداوند _ تبارک _ به آنها می دهد این کیف ها هم هست بدون اینکه از جای دیگر بر آنها عارض شود. پس به لحاظ وجود، اینها عین هستند اما به لحاظ ماهیت باید ابتدا ماهیت ها را تعریف کرد. عقل و علم هر کدام به یک نحوه تعریف می شوند و این نشان می دهد که این دو با هم فرق دارند. علمِ عقول عین وجودشان است و با وجود عقلی موجود می شود اما ماهیت عقل یک چیز است و علم هم چیز دیگر است قدرت هم چیز دیگری است. اگر چه لازِم عقل است ولی لازم وجود عقلی است نه لازم ماهیت عقل، فقط ممکن است گفته شودکه علم، لازم ماهیت « و یا عین ماهیت » است چون عقل به معنای عقل است و علم هم به معنای عقل است. خود ماهیتِ عقل حکایت از کشف و علم می کند ممکن است در مورد عقل گفته شود علمش عین ذاتش است اما قدرتش اینگونه نیست. وقتی عقل تعریف می شود به قدرت تعریف نمی شود. ممکن است گفته شود عقل، قدرت دارد ولی گفته نمی شود عقل، قدرت است. پس ماهیت اینها با « کیف » شان متفاوت است ولی وجودشان با « کیف » شان متفاوت نیست.

نکته: چون خود عقول جوهرند و وجودشان وجود جوهر است پس علم عقول هم جوهر است. علم در عقول، عرض نیست بلکه جوهر است. اما علم در ما انسانها عرض است. این مطلب نشان می دهد که علم در مجردات عین وجودشان است همانطور که وجودشان وجود جوهری است وجودشان هم وجود علمی است نه به این معنا که علم به عنوان عارض بر آنها وارد شود. کیف « که همان علم و قدرت و ... است » در آنها عارض نیست بله اگر بیاض و سواد در مجردات می آمد عارض می شد ولی نمی آید. آنچه در مجردات می آید مثل علم و قدرت است که عارض نیستند اگر اینها عارض به حساب می آیند تسامحاً عارض می باشند زیرا اینها عین وجودند اگرچه ممکن است نسبت به ماهیت، عارض به حساب بیایند چون داخل در ذات ماهیت نیستند و جنس و فصلِ عقل را تشکیل نمی دهند بلکه امر بیرون از جنس و فصل هستند و لذا عارض به حساب می آیند اما عارض ماهیت نه عارض وجود. وجود، خالی از اینها نیست اما ماهیت یعنی جنس و فصل خالی از اینها است لذا اینها را عارض بر ماهیت می گیرند نه وجود.

ص: ۲۴۸

پس عبارتِ « بل لا کیف لها زائداً علی وجودها و ان کان زائداً علی ماهیتها » به معنای این شد که کیف، زائد بر وجود نیست ولی زائد بر ماهیت هست یعنی کیف هایی که در عقول هستند عین وجود عقول اند اولاً و زائد بر ماهیات هستند ثانیا یعنی جنس و فصل عقول نیستند بلکه عارض بر ماهیت هستند.

تا اینجا مطالب روشن است اما آیا ماهیت و وجود، در مجردات یکی گرفته می شوند، چنانکه مرحوم سبزواری فرمود نزد اهل تحقیق اینگونه است یا می توان دو تا گرفت؟ یک جواب همان بود که بیان شد اما آیا راه دیگر هست که گفته شود وجود و ماهیت با یک نظر دو تا است و با یک نظر یکی است؟

اگر عقول در صقع ربوبی قرار داده شود همانطور که بیان شد وجود بی نهایت پیدا می کنند و نامتناهی می شوند و حدّی برای آنها نیست. وقتی حدی برای آنها نباشد ماهیتی هم پیدا نمی کنند. همانطور که خداوند ـ تبارک ـ ماهیت ندارد آنها هم ماهیت ندارند. ماهیت آنها، ماهیتِ بالمعنی الاعم می شود که « ما به الشیء هو هو » است یعنی وجود می شود. به عبارت دیگر ماهیت و ذاتشان همان وجود می شود. این قول اهل تحقیق است که در جلسه قبل از شیخ اشراق نقل شد. اما اگر عقول و مجردات در صقع ربوبی قرار داده نشوند و گفته شود افعال الهی اند نه اینکه جزء کارگزاران باشند یعنی مثل قوای ما نسبت به نفس ما نیستند بلکه افعال الهی هستند مثل ما انسانها که فعل خداوند ـ تبارک ـ هستیم ولی ما فعل مادی هستیم و آنها فعل مجرد هستند. اگر به اینصورت بیان شود عقول، محدود می شوند و وقتی محدود شوند صاحبِ حد می شوند و حدّ هم به معنای ماهیت است و ماهیت پیدا می کنند.

ص: ۲۴۹

اگر توجه کنید این توجیهی هم که بیان شد به وسیله اختلاف این دو نظریه بود که گروهی معتقدند عقول، جزء صقع ربوبی اند و لذا ماهیت برای آنها قائل نیستند اما گروهی معتقدند عقول، جزء صقع ربوبی نیستند بلکه جزء افعال اند لذا برای آنها ماهیت می شوند در اینصورت معتقد می شوند که ماهیت و وجود عقول با هم تفاوت دارند.

اگر توجه کرده باشید تا اینجا جوابِ دو سوال داده شد یکی تبیینِ عبارت صفحه ۱۹۶ سطر ۴ بود که می گفت کیف، زائد بر وجود نیست ولی زائد بر ماهیت است. دوم اینکه این دو جمله که مرحوم سبزواری فرمودند ناسازگاری با هم دارند و این ناسازگاری حل شد.

سوال دوم: در تعریف عقول، جوهر یافت می شود پس جوهر، ذاتی عقول می شود و جنس برای آن می شود. اگر چه « جوهر » جنس عالی است و خودش جنس ندارد ولی می تواند جنس برای بعضی چیزها مثل عقول شود. بیان شد که جنس، جانشین ماده است پس عقل باید ماده داشته باشد تا اینکه جنس داشته باشد و این جوهر حکایت از ماده ی عقل می کند. سپس سائل سوال خودش را ادامه می دهد و می گوید اگر جوهر، ماده باشد نمی تواند بر عقل و نفس صدق کند « جوهر بر پنج چیز که عبارت از عقل و نفس و جسم و هیولی و صورت است صدق می کند ». صدقِ جوهر بر جسم و هیولی و صورت اشکال ندارد اما صدق جوهر بر مجردات که عقل و نفس باشد اشکال دارد چون جوهر، جنس شد و جنس از ماده گرفته شده است بنابراین جوهر با ماده ارتباط دارد یا خودش ماده است و اگر ماده باشد یا با ماده ارتباط داشته باشد نمی تواند اطلاق بر مجردات شود.

ص: ۲۵۰

توجه کردید که سائل در ابتدا جوهر را ماده کرد بعداً صدقش را بر موجودات مجرد منع کرد.

جواب: بیان شد که جنس در مرکبات جوهریه حکایت از ماده می کند نه اینکه در همه جا حکایت کند. جنس به معنای مشترکی است که در جواب مختلفات می تواند گفته شود. لازم نیست جنس حتما ماده باشد بله در مادیات جوهریه « یا جواهر مادیه » جنس از ماده اتخاذ و انتزاع می شود ولی اینگونه نیست که جنس، همه جا اینگونه باشد بلکه جنس همانطور که گفته شد « ما یقال فی جواب سوال عن المختلفات » است. آن مختلفات لازم نیست که ماده باشد یا نباشد. پس جوهر، جنس است ولی مادی قرار داده نمی شود لذا هم می تواند بر مادی اطلاق شود هم بر مجردات اطلاق شود. پس نه قید مادی بودن و نه قید مجرد بودن آورده می شود بلکه گفته می شود جوهر عبارتست از موجود مستقلی که حلول کند. موجودی که حلول در ماده و موضوع و جسم نکرده باشد را جوهر می گویند و به تعبیر بهتر، حلول در موضوعِ مستغنی نکرده است چون صورت هم جوهر است ولی حلول در ماده ای می کند که مستغنی نیست و محتاج به صورت است اما بیاض حلول در کاغذ می کند که به لحاظ ذاتش احتیاج به بیاض ندارد. بر خلاف ماده که ذاتش قوام پیدا نمی کند مگر اینکه صورت در آن حلول کند. ماده، محتاج به حالّ است اما کاغذ مثلا محتاج به حالّی که بیاض می باشد نیست. فرق بین صورت و عرض همین است که محلِ صورت، محتاج به صورت است و محلِ عرض، محتاج به عرض نیست. درباره عرض گفته می شود که محلش، موضوع نامیده می شود و محل صورت، ماده نامیده می شود. ماده را محلِ محتاج می گویند و موضوع را محلِ مستغنی می گویند. پس هر دو را محل می گویند ولی یکی را مقید به مستغنی و دیگری را مقید به محتاج می کنند. جوهر آن است که محلِ مستتغنی نمی خواهد « توجه کنید که گفته نمی شود جوهر آن است که محل نمی خواهند. چون صورت، جوهر است ولی محل می خواهد اما محلِ مستغنی نمی خواهد » پس جوهر در بعضی جاها محل نمی خواهد و در بعضی جاها محل می خواهد ولی محلِ مستغنی نمی خواهد بلکه محلِ محتاج می خواهد.

ص: ۲۵۱

پس جوهر به این معنا شد: چیزی که محلِ مستغنی ندارد حال می خواهد آنچه که محل ندارد مجرد باشد یا مادی باشد. جوهر بر هر دو حالت صدق می کند. اگر گفته شود جوهر عبارت از امر مادی است که محل نمی خواهد جا داشت اعتراض شود. ولی گفتیم جوهر عبارت از امری است که محل نمی خواهد و قید « مادی » نگفتیم لذا می توان جوهر را بر ماده صدق داد و می توان بر مجرد صدق داد چون معنای جوهر طوری نیست که مقیّد به مادیت شود بلکه مطلق است.

توضیح عبارت

و الانخساف الاول يناسب لما سياتی فی مشاركه الحد و البرهان

مرحوم سبزواری دو حکم در شعر قبل بیان کرد:

۱ _ « کان ما هو لم هو ».

۲ _ « یکون ما هو هل هو » .

مصنف الان می فرماید انخساف، مناسب اوّلی است یعنی در انخساف، « ما هو » و « هل هو » یکی نیست اما « ما هو » و « لم هو » یکی هست.

توضیح: انخساف با انکساف در گذشته به جای همدیگر بکار می رفتند اخیراً رایج شده که خسوف به ماه گرفتگی گفته می شود و کسوف به خورشید گرفتگی گفته می شود. وقتی کلمات ابن سینا را ملاحظه می کنید لفظ « خسوف » کمتر استعمال شده است و « کسوف » بکار رفته شده که مراد، ماه گرفتگی است. لذا اگر از لفظ کسوف، خورشید گرفتگی اراده شود با عبارت بعدی ابن سینا نمی سازد. ابن سینا مقید نبوده که خسوف یا کسوف را بر آنچه که الان نزد ما رایج بوده اطلاق کند ولی مرحوم سبزواری در زمانی بوده که این دو کاملا از یکدیگر جدا شدند لذا لفظ انخساف بکار برده و ماه گرفتگی را اراده کرده است یعنی همان که امروزه مراد است.

ص: ۲۵۲

از ما سوال می کننـد «ما الانخساف؟ » گفته می شود « حیلوله الارض بین القمر و الشـمس » یا گفته می شود « تاریکی حاصـل از این حیلولت مراد است » یعنی زمین بین مـاه و خورشـید حائـل می شود و سـایه زمین بر روی مـاه می افتـد و ماه تاریک می شود. این تاریکی را خسوف می گوینـد. سوال بعـدی این است که « لِمَ ینخسف القمر » جواب داده می شود « لحیلوله الارض بینه و بین الشـمس ». در وقـتی که بـا « مـا » حقیقیه سوال می شود به « حیلوله » جواب داده می شود در وقتی که بـا « لم »سوال می شـود بـاز هـم بـه « حیلـوله » جـواب داده می شـود در اینجـا گفته می شـود که « مـا هـو » بـا « لم هـو » یکی است. پس در انخسـاف، قسم اول یعنی اتحـادِ « مـا هو » بـا « لم هو » است نه قسم دوم که اتحاد « ما هو » با « هل هو » باشـد زیرا « ما هو » ی انخساف با وجودش یکی نیست. چون حقیقت انخساف، حیلولت است و حیلولت با وجودش یکی نیست.

بحثی در دو فصل بعد یعنی در صفحه ۲۰۸ می آید با عنوان « مشارکه الحد و البرهان ». مصـنف می فرماید در بحث مشارکتِ حـد و برهـان همین انخسـاف آورده می شود. در برهـان، حـد وسط چهار علتِ مادی و فاعلی و صوری و غائی دارد. اگر فقط علت مادی، حد وسط قرار بگیرد چنانچه در کتب منطقی آمده است بقیه علت ها هم در ضـمن آن هستند. اگر شیئی هر چهار علت را دارد بایـد هر چهار علت حـد وسط قرار بگیرد و اگر بعضـی از این چهار علت حد وسط قرار بگیرد باید بقیه هم تقدیر گرفته شود. پس ماده، حد وسط می شود، صورت هم حد وسط می شود. این دو، علت داخلی شیء هستند یعنی شیء مادی از ماده و صورت تشـکیل می شود. پس ماده و صورت، علتِ داخلی برای شیء هستند همین ماده و صورت، حد وسط هم هستند یعنی علت هسـتند. از طرفی در تعریف شیء، ماده و صورت به عنوان جنس و فصل آورده می شود پس ماده و صورت که در برهان، حـد وسط قرار می گیرنـد در حدّ، جزء حـد قرار می گیرنـد پس برهان و حـدّ مشترکند به اینصورت که هر دو از یک چیز اسـتفاده می کننـد. زیرا برهان از حد وسـطی که ماده و صورت است « همچنین فاعل و غایت است » اسـتفاده می کند حدّ هم از جنس و فصلی که به ماده و صورت برمی گردد استفاده می کند پس هر دو از ماده و صورت استفاده می کنند لذا گفته می شود حد و برهان مشترک در حدود هستند.

در بحث اشتراک حد و برهان گفته می شود حد وسطِ برهان با اجزاء حد یکی هست. در انخساف هم همان حد وسط که علت انخساف است در تعریف انخساف هم آورده می شود یعنی همان « حیلوله الارض بین القمر و الشمس » هم به عنوان حد وسط می آید و گفته می شود « القمر حیله الارض بینه و بین الشمس » و « کلما حیله الارض بینه و بین الشمس ینخسف » نتیجه گرفته می شود که « فالقمر ینخسف ».

ترجمه: انخساف با اوّلی مناسب است « یعنی از بین دو اتحادی که گفته شد با اوّلی که اتحادِ ما هو و لم هو باشد مناسب است » به خاطر آنچه که در مشارکت حد و برهان می آید.

بیان موردی که « ماهو »و « هل هو » و « لم هو » یکی باشد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان موردی که « ماهو »و « هل هو » و « لم هو » یکی باشد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و فی وجودی اتحد المطالب الثلاثه ای باعتبار ذات وجودی الحقیقی (۱) [۱]

بعد از اینکه مطالب ثلاثه بیان شد، اشاره گردید که « ماهو » را می توان با « هل هو » یکی کرد همچنین « ما هو » را می توان با « لم هو » یکی کرد یعنی دو تا از این سه مطلب را می توان با هم جمع کرد. الان مصنف می خواهد با استفاده از آن دو بحثی که کرد بیان کند که در یک جایی می توان هر سه مطلب را جمع کرد به عبارت دیگر جوابِ هر سه سوال یکی است ولی با وجود این یکی شدنِ این سه مطلب در عقول واضح نیست. اما در مثالی که در این جلسه بیان می شود یکی شدن سه مطلب واضح است و آن مثال عبارت از « وجودی » است. توجه کنید « یاء » در لفظ « وجودی » برای نسبت نیست بلکه یاء متکلم است یعنی « وجود من ». نمی خواهد یک امر وجودی را بیان کند زیرا انسان هم یک امر وجودی است. یعنی آنچه که در خارج، موجود می بینید امر وجودی است آن که خودش را در خارج موجود نمی بینید ولو اتصافش را موجود بدانید مثل عمی که خودش در خارج موجود نیست ولی اتصاف به عمی در خارج موجود است. لذا مراد از « وجودی »، خود وجود نیست بلکه منسوب به وجود است و مصنف نمی خواهد درباره منسوبِ الی الوجود، سه مطلب را یکی کند. بلکه درباره وجودِ من می خواهد سه مطلب را یکی کند.

ص: ۲۵۴

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۰، س۱، نشر ناب.

مراد از « وجودی »، وجود خاص است. می توانست تعبیر به « وجود زید » کند ولی خواست ما را به وجدان خودمان ارجاع دهد لذا کلمه « وجودی » آورد. در هر صورت مراد مصنف، وجودِ خاص است چه وجودِ من باشد چه وجود زید باشد چه وجودِ موجود دیگری باشد.

توجه کنید که یکبار تعبیر به « وجود حقیقی » می شود که در مقابل « وجود مفهومی » است و یکبار تعبیر به « وجود خاص و

متعین » می شود که در مقابل « وجود عام » است. ابتدا این دو تقسیم بیان می شود بعدا وارد بحث می شود.

وقتی به شیئی که در خارج موجود است توجه کنید ذهن از این شیء هم ماهیت و هم وجود انتزاع می کند یعنی هم می گوید این شیئ انسان است هم می گوید این شیئ، موجود است. آن ماهیتی که انتزاع شده همانطور که از لفظ « انتزاع » برمی آید یک امر انتزاعی است. آن وجودی هم که انتزاع شده انتزاعی می باشد. این شیئ در خارج وجود دارد و از وجودش یک وجودی انتزاع شده است آن وجودی که انتزاع می شود خارجی نیست اصطلاحا به آن، مفهوم وجود گفته می شود یعنی مفهوم وجود در خارج وجود ندارد بلکه فردِ این مفهوم در خارج وجود دارد. به تعبیر دیگر مصداقِ مفهومِ وجود در خارج هست اما خودِ مفهوم وجود در خارج نیست. به عبارت دیگر مفهوم وجود، وجود است ولی وجود حقیقی نیست. وجود حقیقی آن است که اگر به ماهیت برخورد کند ماهیت را موجود می کند. اگر مفهوم وجود را به هر ماهیتی مرتبط کنید موجود نمی شود لذا به آن، وجود حقیقی گفته نمی شود بلکه وجود مفهومی یا مفهوم وجود گفته می شود. الان بحث در وجود حقیقی است یعنی وجود حقیقی خودمان که در خارج هست نه آنچه که بیننده از وجود ما انتزاع می کند یعنی نمی خواهد بیان شود مفهوم وجود، « ما هو » و « هل هو » و « لم هو » یش یکی است بلکه می خواهد بیان شود وجود حقیقی که در خارج موجود است و به برکت او، ماهیت موجود شده است هر سه مطلبِ « ما هو » و « هل هو » و « لم هو » در موردش یکی است. پس بحث ما در وجود حقیقی است نه وجود مفهومی.

ص: ۲۵۵

مطلب دیگر این است که یک « اصل الوجود » و یک « وجود متعین » داریم. « اصل الوجود » عام و مطلق است. توجه کنید که نگفتیم کلیِ صادق بر کثیرین است ولی می توان گفت کلیِ سعی است یعنی وسعت کمالات که همان وجود منبسط است و مطلق می باشد. مفهوم وجود، عام است ولی در خارج نیست و لذا وجود حقیقی نیست ولی وجود منبسط، وجود حقیقی است. پس دو وجود عام هست:

۱ــ مفهوم، که خارجیت و حقیقت ندارد.

۲ــ وجود منبسط که در خارج هست. به تعبیر دیگر وجود مطلق است.

وجود منبسط در خارج است چه من باشم چه نباشم. بیان شد که وجود منبسط از ازل تا ابد را پُر کرده است و از منبع نور یعنی خداوند ــ تبارک ــ ساطع می شود و جلوه ی خداوند ــ تبارک ــ است.

نمی شود که خداوند ــ تبارک ــ باشد و جلوه نداشته باشد مثل نمی شود که خورشید باشد ولی نور نداشته باشد. به عبارت دیگر: گویا خداوند ــ تبارک ــ ماهیات را بر این وجود می ریزد « توجه کنید که اینگونه نیست ولی برای تفهیم مطلب اینگونه بیان می شود » به اینصورت که خداوند ــ تبارک ــ در یک گوشه از این وجود، ماهیت عقل را می گذارد. ماهیت عقل با آن قسمت از وجود متحد می شود و یک وجود خاص عقلی درست می شود. در گوشه دیگر فلک را قرار می دهد در گوشه دیگر مَلَک را قرار می دهد و در گوشه دیگر انسان و فرس و... را قرار می دهد. من را هم در یک گوشه از وجود منبسط قرار می دهد یعنی تعیّنِ شخصی من بر روی آن قسمت از وجود واقع می شود و من با آن قسمت از وجود متحد می شوم و موجود می شوم. الان همه ی ما از آن وجود منبسط برخورداریم. تعیّن ما ظلِّ عین ثابت ما هست یعنی موجودات قبل از آنکه موجود شوند معلومِ خداوند ــ تبارک ــ بودند و خداوند ــ تبارک ــ عالم به همه بود و همه را عن علمٍ آفرید. اینطور نبود که موجودات را بیافریند بعداً عالم شود. پس همه ما وجود علمی داریم که به این وجود علمی ما نزد خداوند ــ تبارک ــ عین ثابت گفته می شود نه اینکه نوع انسان، یک عین ثابت دارد بلکه تک تک آنها در آنجا عین ثابت دارند. خداوند ــ تبارک ــ اینچنین نیست که به نوع انسان عالم باشد ولی جاهل به اشخاص باشد و وقتی نیست که اشخاص متولد می شوند عالم شود بلکه همانطور که به نوع انسان عالم است به اشخاص انسان هم عالم است. پس همه ما « شخصی و کلی » عین ثابت داریم و همه عین ثابت ها به وجود علمی در علم خداوند ــ تبارک ــ موجودند. هیچ وقت هم وجود خارجی پیدا نمی کنند بلکه ظل آنها وجود خارجی پیدا می کند یعنی من، ظلّ عین ثابت خودم هستم و خداوند ــ تبارک ــ وجود خارجی را به این ظل می دهد و به خود عین ثابت نمی دهد. عین ثابت فقط وجود علمی دارد. در مورد اعیان ثابته گفته شده « ما شَمَّت رائحه الوجود ابدا » یعنی رائحه وجود خارجی را اصلا استشمام نمی کنند بلکه دارای وجود علمی اند، پس از اول تا آخر دارای وجود علمی اند و وجود علمی شان محفوظ است. ولی در اعیان ثابته، ظل برای من هست اما در وجود منبسط، خود آن مقدار از وجود منبسط که سهم من است برای من است نه ظل وجود منبسط.

توجه کنید من از تعین و وجود درست می شوم. تعین من ظل عین ثابت من هست نه خود عین ثابت، زیرا عین ثابت در مرتبه ی علم موجود است و هرگز به خارج نمی آید اما وجود من ظلِ وجود منبسط نیست بلکه بخشی از خود وجود منبسط است ولی وقتی وجود منبسط « یعنی سهمی که من دارم » با تعینِ من برخورد می کند و با هم متحد می شوند نور درست نمی شود بلکه سایه درست می شود زیرا تعین من باعث می شود که سایه درست شود. پس وجود من سایه است در حالی که وجود منبسط، اصل و نور است نه اینکه خود وجود منبسط را ابتدا سایه کنند و بعداً به من بدهند تا گفته شود ظل آن به من داده شده است بلکه از اول خود وجود منبسط به من داده شده است ولی چون تعین من، نور نبود وقتی آن نور گرفته شد مثل دیواری که نور گرفت و پشت دیوار سایه شد من هم با گرفتن آن نور، سایه تشکیل دادم.

وجود منبسط در خارج هست پس اولاـ وجود حقیقی است و مانند مفهوم وجود نیست ثانیا عام است و مخصوص من و شما نیست. همه موجودات جهان از ازل تا ابد برخوردار از این وجود هستند پس مطلق را خداوند ـ تبارك ـ مقید می کند یعنی تعین من را بر روی این مطلق قرار می دهد و این مطلق، معیّن و مقیّد می شود به عبارت دیگر آن عام، مخصَّص می شود و آن اصل، فرع پیدا می کند پس وجود منبسط اصل برای من می شود و من فرع برای آن می شوم و آن، علت برای من می شود و من معلول می شوم. به عبارت دیگر وجود من، مقید می شود و وجود منبسط، مطلق می شود. هر مطلقی اصل برای مقید است. « چون مطلق به وسیله قید، مقید می شود. اگر مطلق نباشد نمی توان مقید را داشت » و علت برای مقید است. بنابراین تمام وجودهای خاص، معلول وجود منبسط شد.

پس وجود منبسط که یک وجود حقیقی است علت وجود ما و سازنده ی ما هست.

در اینجا از وجود خودم سوال می شود نه درباره ماهیت خودم سوال شود یعنی گفته نمی شود تو چه هستی؟ تا در جواب گفته شود « من انسانم » بلکه می گوید « حقیقت وجود تو چیست؟ » در جواب می گوید « حقیقت وجود من وجود است » چون ذات این شخص موجود است و وجود دارد سپس سوال می کند « هل هو » یعنی وجود تو چیست؟ می گوید وجود است. « ما هو » ی وجود من، وجود است، « هل هو » ی وجود من هم وجود است. با « لم هو » از فاعل وجود سوال می شود یعنی سوال می شود که فاعل وجود تو چیست؟ گفته می شود وجود منبسط است پس « لم هو » هم وجود است.

نکته: عرفا می گویند موجودات، وجود ندارند بلکه حکایت از وجود می کنند. به عرفا اشکال می شود که اگر ما وجود نداریم پس چه هستیم؟ ما الان خودمان را می بینیم پس هستیم. اگر وجود نداریم به معنای این است که نیستیم. توجه کنید عارف می داند معنای این که می گوید موجودات، حاکی هستند یعنی موجودات در حدّ سایه هستند نه وجود. یبه عبارت دیگر وجود ندارند بلکه حکایت از وجود می کنند. عارف نمی گوید موجودات وجود ندارند بلکه می گوید موجودات، حکایت می کنند و در حکایت بودنشان مجاز گویی نیست بلکه حقیقتاً حکایت می کنند. پس عارف این مقدار وجود را قائل است. اینکه امروزه رایج است و می گویند اگر فقط یک جود هست و آن، خداوند _ تبارک _ است و بقیه وجود ندارند حرف غلطی است زیرا بقیه حاکی هستند. یعنی یک نور هست و بقیه به صورت سایه هستند. نمی توان گفت سایه، هیچ است بلکه حاکی از نور است. پس موجودات در حاکی بودنشان حقیقت هستند.

نکته: توجه کنید که در اینجا علت و معلول یکی نیست. زیرا علت، نور است و معلول، سایه نور است. وجودِ من که با ماهیت برخورد کرده سایه ی وجود اصلی است. بعد از اینکه وجود اصلی که سهم من بود به تعیّنِ من تعلق گرفت سایه درست شد من الان آن تعین به علاوه سایه هستم، که سایه معلول آن نوری است که سهم من بود. گفته نمی شود سایه، معلول کل نور منبسط است بلکه سایه، معلول سهم من از وجود منبسط است. سهم من از وجود منبسط، نور بود که به تعین برخورد کرد. آن که الان من هستم آن نور نیست بلکه سایه است. تعینِ من از ابتدا ظلِ ثابت است ولی وجود من از ابتدا، ظلِ وجود منبسط نیست بعداً که وجود منبسط به تعینِ من برخورد می کند ظل می شود. در هر صورت آنچه که الان حاصل است ظل می باشد یعنی هم ظلِ عین ثابت را دارم که ماهیتِ من می شود هم ظلِ وجود منبسط را دارم که وجود من می شود ولی همین ظل واقعیت دارد و معلول آن نور است. پس نور که عبارت از وجود منبسط است « نه مطلق نور بلکه آن نوری که سهم من است » به تعینِ من برخورد کرده و من را ساخته است.

پس وقتی سوال شود که علت وجود تو چیست؟ گفته می شود وجود است. و وقتی سوال شود که حقیقت تو چیست؟ گفته می شود وجود است. و وقتی سوال می شود « هل هو » ی تو چیست؟ گفته می شود وجود است. پس وجود متعیّنِ من، « ما هو » و « هل هو » و « لم هو » یش یکی است.

توضیح عبارت

و فی وجودی اتحد المطالب الثلاثه

در وجود من هر سه مطلب، متحدند.

ای باعتبار ذات وجودی الحقیقی

این عبارت به این صورت معنا می شود « ای اتحد المطالب الثلاث باعتبار ... ».

مطالب ثلاثه متحد می شوند با اعتبار و ملاحظه ی خودِ وجودِ خودم « نه وجودِ من با ماهیتم ».

« الحقیقی »: یعنی مراد، وجود حقیقی خودم است نه مفهوم که شخص بعد از دیدن من انتزاع می کند بلکه همان که در خارج من را موجود کرده است.

فان الوجود الحقیقی موجود بذاته لا بوجود زائد

وجود حقیقی، خودش موجود است و مانند ماهیت نیست که با وجود زائد موجود شود، ماهیت را وقتی بخواهید موجود کنید باید یک وجود بر آن عارض کنید که در ذهن بر آن عارض می شود اما در خارج به آن عطا می شود تا موجود شود. ولی اگر وجود را بخواهید موجود کنید لازم نیست به آن وجود ببخشید زیرا ذاتش وجود است. کافی است که وجود افاضه شود. توجه کنید که وجود را افاضه می کنند نه اینکه وجود را موجود کنند و همچنین ماهیت را موجود می کنند ولی وجود را موجود نمی کنند چون ذاتش وجود است مثل اینکه گفته شده نمک را شور نمی کنند بلکه فقط نمک را ایجاد می کنند ولی بقیه چیزها را با نمک شور می کنند. در ما نحن فیه هم گفته می شود ماهیت را با وجود موجود می کنند ولی وجود را با وجود موجود نمی کنند فقط کافی است که افاضه اش کنند.

ص: ۲۶۰

ترجمه: وجود حقیقی، موجود است بـذاته « یعنی بدون ضـمیمه وجود و عروض وجود » نه اینکه وجود زائد و عارضـی بیاید و این وجود را موجود کند.

و لا ماهیه مقومهً له

ماهیتی مقومِ وجود نیست. ماهیت مقومِ موجود هست ولی مقوم وجود نیست. ما یک موجودی هستیم که دو بخش داریم و هر بخشـی مقـوم مـا است. هم بخش مـاهیت مقوم مـا است هم بخش وجود مقوم مـا است ولی یکی اصـیل است و یکی اعتبـاری است. علی ای حـال، هر دو مقوم ما هسـتند اما اگر خود وجود به تنهایی ملاحظه شود ماهیت، مقوم آن نیست بلکه خود ذاتش که وجود است مقوم خودش است.

فماهیته و ذاته الوجود

ضمیر « ماهیته » به « وجودی » برمی گردد.

« ذاته » عطف تفسیر بر « ماهیته » است.

ترجمه: مـاهیت و ذات این وجودِ من، وجود است « به تعبیر دیگر وجودِ وجودِ من، مـاهیتش است یعنی مـاهیتش وجود است و وجودش هم ماهیت است ذاتش، وجود است و وجودش هم ذات است ».

و وجوده ماهیته

وجود او، ماهیتش است اما نه ماهیت به معنای خاصی که « مقول فی جواب ما هو » است بلکه ماهیت به معنای عام است که به معنای « ما به الشئ هو هو » است یعنی شئ به وسیله آن، همین است که می باشد. مثلا انسان به وسیله انسانیتش انسان است آن وجود هم به وسـیله وجودش انسـان است یعنی هر چیزی به ذات خودش همـان است که هست. ذات انسان، انسانیت است پس انسـانیتش به همین ذاتش است و ذات وجـود، وجـود است پس وجـودش به همین وجـود است. به این، مـاهیت گفته می شود یعنی ذات به معنای عام که « ما به الشئ هو هو » است.

ص: ۲۶۱

فما و هل فیه واحد

« ما » و « هل » در « وجودی » واحد است.

تا اینجا « ما » و « هل » را یکی کرد از عبارت بعدی می خواهد « لم » را هم با این دو یکی کند که در جلسه بعد توضیح داده می شود.

ادامه بیان موردی که « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » یکی باشد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۸/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان موردی که « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » یکی باشد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه

و مطلق الوجود بسیط لا جزء خارجی له و لاجزء حملی (۱) [۱]

بحث در این بود که در وجودِ من که یک وجود متعین است همه سه مطالب جمع هستند هم « ما هو » و هم « هل هو » و هم « لم هو » جمع است. همه اینها یک جواب دارد. اجتماع این سه تا در یک امر اشکالی ندارد امّا اینکه جواب هر سه یکی باشد در همه جا اتفاق نمی افتد به عبارت دیگر در همه جا « مگر موارد نادری » ممکن است سوال به « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » جمع شوند و از هر سه سؤال شود اما در مورد خداوند تبارک از « لم هو » نمی توان سؤال کرد. از « ما هو » هم نمی توان سؤال کرد مگر « ما هو » یی که وجود است و ماهیت بالمعنی الاعم است ملاحظه شود. اما در جایی که می توان از « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » سؤال کرد این سه سؤال جمع می شوند ولی جوابها یکی نیست. جواب از « ماهو » یک چیز است جواب از « هل هو » چیز دیگر است و جواب از « لم هو » چیز سومی است. در جایی که گفته می شود « ما هو » با « لم هو » یکی است مراد این است که جواب « ما هو » جواب « لم هو » یکی است. در جایی که گفته می شود این سه با هم یکی هستند معنایش این است که به هر کدام از این سه سؤال که سؤال شود یک جواب شنیده می شود. یعنی اگر از هر سه سؤال شود جواب به « وجود » داده می شود.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۲، س۳، نشر ناب.

بحث در وجود خودمان است اما نه اینکه از من سؤال شود که تو چه کسی هستی تا من در جواب بگویم ماهیتِ اینچنینی و وجود اینچنینی دارم بلکه از وجود من سؤال می کند و به ماهیت من که انسانیت است کاری ندارد. از وجود من سؤال می کند و می گوید وجود تو چیست؟ می گویم « وجود » . اگر با « هل » سؤال کند و بگوید آیا وجود برای تو هست؟ باز هم جواب به « وجود » داده می شود مثلاً ـ گفته می شود وجودِ تو چه چیز دارد؟ جواب داده می شود که « وجود » دارد و سؤال می شود وجودِ تو چه چیز است؟ جواب داده می شود که « وجود » است و اگر سؤال می شود فاعل وجود تو چه چیز است؟

جواب داده می شود که « وجود » است. یعنی در هر سه سؤال جواب به وجود داده می شود.

در جلسه قبل بعضی اشکال کردند آن که سؤال به « لم » است و فاعلش طلب می شود وجودِ من است. آن فاعلی که در جواب آورده می شود وجود من نیست بلکه وجود منبسط است در حالی که وقتی سؤال به « ما » حقیقیه می شود در جواب، « وجودِ من » می آمد و وقتی سؤال: « هلِ » وجودی می شود جواب، « وجود من » می آمد. الآن که سؤال به « لم هو » می شود در جواب « وجود من » نمی آید بلکه وجود منبسط می آید. پس این سه جواب یکی نشد. بنده « استاد » این اشکال را جواب دادم و آن وجود منبسط را با وجود خودم یکی کردم ولی باید سعی شود اختلافی که در فاعل و فعل است حفظ شود نمی توان وجودِ خودمان را هم فعل و هم فاعل گرفت یک شیء ممکن نیست هم علّت باشد و هم معلول باشد. بله یکی شیء ممکن است که هم عالم باشد و هم معلوم باشد به اینکه به خودش عالم باشد و معلوم خودش باشد. به عبارت دیگر یک شیء نسبت به یک شیء هم می تواند عالم باشد هم می تواند معلوم باشد اما یک شیء نسبت به یک شیء نمی تواند هم علّت باشد و هم معلول باشد زیرا ماده ی علت و معلول اجازه اجتماع نمی دهد اما ماده ی عالم و معلوم اجازه اجتماع می دهد پس نمی تواند علت و معلول یکی باشند و به تعبیر دیگر فعل و فاعل یکی باشند بلکه باید تفاوتی بین آنها باشد و این تفاوت به اطلاق و تقیّد است. یعنی وجودِ منبسط که مطلق است فاعل می شود و این وجودِ متعیّنِ من که مقید است فعل می شود ولی وقتی سؤال می شود که « لم هو »ی تو چیست؟ جواب داده نمی شود که وجود خودم است. اگر اینگونه جواب داده شود غلط است چون لازمه اش این است که علت و معلول یکی باشد بلکه سؤال می شود علتِ تو چیست؟ می گوییم « وجود »، همانطور که از من می پرسید ماهیت وجود تو چیست؟ می گوییم « وجود » است و جواب به « وجود من » نمی دهیم. زیرا از ماهیت وجود می پرسد و « من » را دخالت نمی دهد و از « تعیّن من » سؤال نمی کند.

یکبار سؤال می کند وجود تو با تعین چیست؟ در اینصورت باید طوری جواب داده شود که فقط مخصوصِ وجود خودم بشود ولی یکبـار سـؤال از وجـودِ من می پرسـد که حقیقتِ ذاتِ وجـود تـو چیست؟ جواب این است که حقیقت ذاتِ وجود، وجود است نه اینکه وجودِ من است بله وقـتی که به « من » منسوب شود وجود من می شود ولی حقیقتش وجود است پس در جواب، « وجود » می آیـد نه « وجودی » . به عبارت دیگر از من نمی پرسـد وجودِ متعینِ تو چیست؟ بلکه می گوید وجود تو چیست؟ یعنی نمی خواهـد حقیقت وجـودی را که به من منسـوب است بدانـد بلکه حقیقتِ خود همین وجودی که هست را می خواهد بداند. نسـبت این وجود و تعین این وجود را نمی خواهد بداند و الّا می پرسد « وجودی که در تو هست تعیّنش چیست؟ » او از اصـل وجـود سؤال می کنـد زیرا وجـود من را می دانـد تعیّنش را هم می دانـد ولی از خود وجود سؤال می کنـد و می گوید حقیقت وجـودی که در تو هست چه می باشـد؟ حقیقتِ وجودی که در من است وجود است نه وجود من. وجود من، حقیقتِ من نیست. « من » بودن، حقیقتِ وجود نیست « من » بودن بر اثر اضافه ی وجود به « من » پیـدا می شود والّا حقیقت وجودِ من، وجود است.

اگر در سؤال به اینصورت بگویـد « فاعلِ وجود تو چیست؟ » و انتظار داشت که من جواب به « وجود خودم » بدهم اولاً جوابِ بـاطلی است. ثانیـاً نمی توان جواب به وجود منبسط داد چون وجود منبسـط برای من نیست فقـط سـهم خودم از وجود منبسط برای خودم هست. این سهم من، اصل برای وجود من نیست بلکه آن مطلق، اصل برای وجود من هست که علّت می باشد. البته توجه داشـته باشـید که در جلسه قبل بیان کردیم اشـکالی ندارد که گفته شود سـهمِ من، علت من است چون سـهم من که نور است با تعیّنِ من مخلوط می شود و سایه می سازد در اینصورت این نور علت سایه می شود.

سؤال: اشاره ای در جلسه قبل به این شد که کسی گفته بود بین وجود و عدم تناقض است و تناقض دو طرف بیشتر ندارد و شیء سومی نیست چگونه شما تعبیر به نور و ظلمت می کنید و سایه ای بین اینها لحاظ می کنید؟

جواب: ما نمی گوییم در جهان سه چیز وجود دارد که عبارت از نور و ظلمت و سایه باشد بلکه می گوییم دو چیز وجود دارد که عبارت از نور و ظلمت است که این دو چیز گاهی جدا جدا ملاحظه می شوند گاهی به صورت مرکب ملاحظه می شوند. وقتی که جدا ملاحظه می شوند نور و ظلمت درست می شود اما وقتی که مرکب ملاحظه می شوند سایه درست می شود. یعنی نور، نور است و دیوار هم ظلمت است اما ترکیب این دو که پشتِ دیوار قرار می گیرد سایه است.

پس ما نمی گوییم سه چیز داریم بلکه می گوییم دو چیز داریم که این دو چیز را یکبار جدا جدا ملاحظه می کنیم و یکبار به صورت مرکب ملاحظه می کنیم. در بحث خودمان هم به همین صورت است زیرا یک وجود محض داریم که خداوند ـ تبارک ـ است و یک عدم محض داریم و یک حدوسط داریم که تمام ممکنات هستند یعنی تمام ممکنات مرکب از وجود و عدم هستند. ما وجودِ انسان هستیم و وجود فرس و درخت و امثال ذلک نیستیم. ما مرک از یک وجود و هزاران عدم هستیم یعنی وجود انسان و عدم بقر و عدم فرس و عدم کذا و... .

توجه کنید که ترکیب در اینجا به معنای اجتماع نقیضـین نیست. اجتماع نقیضـین به این معنا است که در همان جایی که وجود رفته عـدم بیایـد. ما در انسانیتمان وجود آمـده و در بقریّت و غنمیت و امثال ذلک، عـدم رفته است. هر دو در یک چیز نیامـده است. بلکه اگر گفته شود که هم انسان هستم و هم انسان نیستم تناقض می شد در حالی که گفته می شود انسان هستم و فرس نیستم. پس یک ترکیب من النقیضین داریم و یک اجتماع نقیضین داریم آنچه که باطل است اجتماع نقیضین است.

نکته: در جایی که سـهم خودم را علت گرفتم معلول را وجود قرار نـدادم بکله سایه گرفتم. ابتـدا سـهم من با تعین برخورد می کند و مشخص می شود بعداً سایه تولید می شود. رتبه ی علت مقدم است ولو زماناً یکی هستند و با هم حاصل می شوند یعنی سـایه و نورِ برخورد کرده به تعیّن، با هم هسـتند همان وقتی که نور به تعین برخورد می کنـد سایه درست می شود یعنی از نظر زمان تفاوت ندارنـد ولی رتبه ی نور مقدم است باید نور بیاید و به تعین مرتبط شود تا سایه تولید شود مثل همان مثالی که زده می شود: حرکت یـد علت حرکت کلیـد است ولی اینطور نیست که حرکت یـد ابتـدا بیایـد و بعد از مدّتی حرکت کلید بیاید. علت و معلول اگر زمانی باشـند در یک زمان واقع می شونـد فقط اختلاف رتبی دارنـد. اما اختلاف زمانی ندارند یعنی اینطور نیست که زمان علت مقدم بر زمان معلول باشد بلکه رتبه علت مقدم بر رتبه معلول است ولو زمانا با هم متحدند. در ما نحن فیه هم به هینصورت است: این وجودی که سـهم من است اگر بخواهـد علتِ من باشد معلول، سایه می شود و این وجودِ سـهم من از وجود منبسـط، علت می شود و آن نور با این سایه، رابطه ی علّی و معلولی دارد. نور وقتی به تعین برخورد می کنـد سایه را تولیـد می کنـد البته با کمک تعین و همراهی تعین. وقتی نور با تعیّن همراه شد سایه را تولید می کند پس سایه، مولَّد یا متولِّد می شود و نور، مولِّد می شود به عبارت دیگر نور علت می شود و سایه، معلول می شود.

ص: ۲۶۶

توضیح عبارت

و مطلق الوجود بسیط لا جزء خارجی له و لا جزء حملی

مطلقِ وجود، بسیط است. مطلقِ وجود، تعین ندارد تعین از خارج می آید آنچه می ماند جزء است. برای وجود منبسط بدون توجه به تعینات، جزء نیست. تعینات هم که می آیند با وجود ترکیب می شوند و جزء وجود نمی شوند. وجود، جزء ندارد حتی تعینات، جزئش نیستند. با قطع نظر از تعینت وقتی خود وجود را ملاحظه کنید می گوییم وجود، جزء خارجی ندارد و مثل جوهر مادی نیست که جزء خارجی دارد که عبارت از ماده و صورت است.

وجود، جزء حملی « یعنی جنس و فصل » هم ندارد. جنس و فصل قابل حمل هستند اما جزء خارجی قابل حمل نیست زیرا ماده را نمی توان بر صورت حمل کرد. صورت را هم نمی توان بر ماده حمل کرد چون بشرط لا هستند ولی اجزاء ذهنی مثل جنس و فصل قابل حمل هستند بر یکدیگر هم حمل می شوند یعنی جنس بر فصل و فصل بر جنس حمل می شود. این دو بر نوع حمل می شوند نوع هم بر اینها حمل می شود. این اجزاء، اجزاء حملی هستند. وجود منبسط، جزء حملی هم ندارد یعنی جنس و فصل برای آن نیست.

پس نه جزء خارجی دارد نه جزء ذهنی « یا جزء حملی » دارد.

ترجمه: مطلقِ وجود، بسیط است نه جزء خارجی دارد نه جزء حملی دارد.

« بسیط » به معنای « مطلق » است و مطلق اصل برای مقید است چون مطلق به وسیله قید، مقید می شود. پس اصل را می توان علت گرفت و مقید را معلول گرفت. بنابراین وجود منبسط که بسیط است و به عبارت دیگر مطلق است اصل قرار داده می شود. وجودهای خودمان که متعیَّن است فرع یا معلول قرار داده می شود چون مقید، معلول مطلق است زیرا مطلق به کمک قید، مقید را می سازد اما مقید، مطلق را نمی سازد بلکه مشتمل بر مطلق است.

فتحقق وجودی الحقیقی بالوجود المنبسط الذی هو فاعله و غایته و اصله

ترجمه: تحققِ وجود من « اما وجود حقیقی ام نه مفهوم انتزاعی وجود » به وسیله وجود منبسط است که آن وجود منبسط، فاعلِ وجود من و آیتِ وجود من و اصل وجود من است.

اذ المضاف غیر خالٍ عن الصرف و المقید عن المطلق

عبارت « و المقید عن المطلق » را به اینصورت در تقدیر بگیرید « و المقید غیر خال عن المطلق » چون عطف بر عبارت قبلی است لذا لفظ « غیر خال » می آید.

این عبارت بیان می کند به چه علت فاعل وجود من، اصل وجود من است؟ یا به چه علت فاعل و غایت است؟

نکته: در کلمات بنده « استاد » عبارتی بود که موهِم بود اما آن عبارت در کلام مرحوم سبزواری بود که باید آن توهم مطرح شود و جواب داده شود. آن توهم این است که سازنده ی شیء به دو صورت است. ماده و صورت، سازنده ی جسم اند. آن عقلی هم که جسم « یعنی ماده و صورت » را صادر می کند، سازنده جسم است. کلمه « سازنده » بر هر دو اطلاق می شود یعنی مرکب، از دو جزء خودش ساخته می شود و این مرکب از طریق فاعلش ساخته می شود. آن سازندگی که از دو جزء حاصل می شود غیر از سازندگی است که از فاعل حاصل می شود. الان در تعبیر مرحوم سبزواری اینطور آمده است که مطلق کنار مقید قرار می گیرد و این دو با هم مقید را می سازند. این مثل این است که جزئی با جزء دیگر، یک مجموعه را بسازد و مطلق با مقیدی، یک مجموعه ای که مقید است را می سازد. این را نمی توان گفت که فاعل است اگرچه سازنده است زیرا هر سازنده ای فاعل نیست. مثل ماده و صورت، جسم را می سازند ولی هیچکدام فاعلِ جسم نیستند. فاعلِ جسم، عقل فعال است که ماده و صورت را افاضه کرده و این دو را به هم جفت کرده است که به آن، سازنده و فاعل گفته می شود. در اینجا مطلق، سازنده ی مقید قرار داده می شود اما آیا معنایش این است که مطلق، فاعلِ مقید است؟ درست است که مطلق، اصل برای مقید است اما آیا فاعل هم هست یا نه؟

ص: ۲۶۸

هر سازنـده ای را نمی توان فاعل گرفت ولی مصـنف سازنـده ای را بیان می کنـد که مقیـد می سازد. مطلق، مقید را می سازد یعنی خودش بخشـی از این مقید می شود و آن قید هم بخش دیگر می شود مجموع مطلق و قید، مقید را می سازد. پس مقید، ساخته شـده به توسط مطلق و قیـد می شود. همانطور که قید را نمی توان فاعل قرار داد و فقط باید گفت سازنده است مطلق را هم نمی توان فاعـل قرار داد و فقط بایـد گفت سازنـده است. در حالی که الان وجود منبسط که مطلق است فاعل فرض شـده. شاید لفظ « ساختن » در فارسی مشترک لفظی بین دو گونه تأثیر باشد:

۱ــ تأثیر در تعیین مرکب.

۲ــ تأثیر در ایجاد مرکب.

آن که مرکب را مرکب می کنـد به این معنـا است که مرکب را تشـکیل می دهـد، زیرا اجزاء، مرکب را تشـکیل می دهنـد اما فاعـل، مرکـب را ایجـاد می کنــد. در فارســی بـه هر دو سازنـده می گوینـد یعنی اشـتراک لفظی اسـت امـا در عربی شایـد به اینصورت نباشد که تشـکیل دهنده و ایجاد کننده باشد. در اینصورت مشترک لفظی نیست زیرا « تشکیل دهنده » به معنای این است که دو جزء را تشکیل می دهد و « ایجاد کننده » آن موجودی است که این مرکب را افاضه می کند.

جواب این سؤال « که این اصـل در اینجا فاعل است » چیست؟ مصـنف در عبارت « اذ المضاف غیر خال عن الصـرف و المقید عن المطلق » تعلیـل را برای اصـل آورد و البته هیـچ قرینه ای وجود نـدارد که تعلیل منحصـراً برای اصل باشـد احتمال دارد که تعلیل برای فاعل و غایت باشد نیز هست یعنی تعلیل برای هر سه باشد. بنابراین باید این عبارت به نحوی معنا شود که با هر سـه بسـازد. هم بـا اصـل بودن وجود منبسـط هم با فاعل بودنش و هم با غایت بودنش بسازد. سـپس بایـد فاعل و غایت را در اینجا یکی کرد چون ایشان یکی کرده است. این مطلب ظاهراً احتیاج به توضیح دارد که در جلسه بعد بیان می شود.

سؤال: چه رابطه ای بین اعیان ثابته و وجود منبسط است؟ چون بیان کردیم اعیان ثابته با وجود منبسط ترکیب می شوند و ما ساخته می شویم و اصرار کردیم که خود اعیان ثابته ما را نمی سازند بلکه ظلِّ آنها ما را می سازد زیرا بیان شد « ما شَمَّت رائحه الوجود ». اما خود وجود منبسط، ما را می سازد و ظلِ وجود منبسط ما را نمی سازد. ولی وقتی با تعینِ ما همراه شد سایه ای تشکیل می دهد که این سایه، ظلِ آن وجود منبسط است. الآن سؤال می شود که رابطه وجود منبسط و اعیان ثابته چیست؟

جواب: اعیان ثابته، علم خداوند ـ تبارک ـ به ماعدا است پس صفت برای خداوند ـ تبارک ـ به حساب می آیند. وجودِ منبسط، فعلِ صادرِ از خداوند ـ تبارک ـ است. رتبه صفت مقدم بر رتبه فعل است. خداوند ـ تبارک ـ این علم را در ازل در رتبه ذات دارد و این فعل را در ازل، صادر کرده اما در رتبه ی بعد از ذات. پس اعیان ثابته رتبه آنها رتبه ی ذات است چون علم است و علم عین ذات است اما وجود منبسط رتبه اش بعد از ذات است چون فعل است و فعل بعد از فاعل است. توضیح بیشتر این مطلب در جلسه بعد بیان می شود.

ادامه بیان موردی که « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » یکی باشد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۹/۰۱

ص: ۲۷۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان موردی که « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » یکی باشد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

سیما ان القید الذی هو الماهیه الامکانیه اعتباری (۱) [۱]

بحث در این بود که در وجود من « یعنی وجود متعیَّن » هم « ما هو » و هم « هل هو » و هم « لم هو » مورد سؤال قرار می گیرد و جواب همه یکی است. چون جواب هر سه یکی است گفته می شود « ما هو » و « هل هو » و « لم هو » یکی است. اینکه « ما هو »ی وجود من با « هل هو » یش یکی است روشن است چون خود وجود من، مورد توجه است که حقیقتِ وجودِ من، وجود است. هلیّتش هم وجود است. آنچه مهم است « لم هو » می باشد. چرا « لم هو » ی وجود من، وجود است؟ بیان شد « لم هو » ی وجودِ ما یعنی فاعلِ وجود ما، وجود منبسط است پس وجود منبسط، « لم هو » ی ما می شود و وقتی سؤال از « لم هو » می شود همان وجود در جواب می آید. مصنف ادعا کرد وجود منبسط هم فاعلِ وجود من است هم غایت است هم اصل است. اصل بودن توضیح داده شد، فاعل بودن و غایت بودن هم اشاره شد. دو سؤال در جلسه قبل مطرح شد که یک سؤال مربوط به فاعل بودن و غایت بودن می شود و سؤال دیگر مربوط به رابطه بین اعیان ثابته و وجود منبسط است که جایگاه آن اینجا نیست ولی چون قبلاً مطرح نشده بود در اینجا مطرح می شود.

ص: ۲۷۱

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۲، س۵، نشر ناب.

سؤال: چرا وجود منبسط، فاعل و غایت است؟

جواب: بیان کردیم که عبارت « اذ المضاف غیر خال عن الصرف » را می توان علت برای اصل گرفت یعنی چون وجودِ مقید، خالی از وجودِ صرف نیست پس وجود صرف اصل برای وجود مقید است یعنی ابتدا وجود صرف قرار داده می شود بعداً قید به آن چسبیده می شود. پس وجود صرف، اصل برای وجود مقیّد می شود و تا اصل نیاید نمی توان این قید را آورد و وجود مقید درست نمی شود. این تعلیل اگر تعلیل برای اصل بودن وجود منبسط باشد مشکلی ندارد اما اگر تعلیل برای فاعل باشد چگونه خواهد بود؟ آیا مطلق، فاعلِ مقیّد است؟ بیان شد که مطلق تشکیل دهنده ی مقید است ولی فاعلِ مقید نیست. زیرا مطلق، سازنده است ولی سازنده به معنای تشکیل دهنده است نه سازنده به معنای ایجاد کننده باشد. الآن بحث در فاعل است امّا نه فاعل به معنای تشکیل دهنده بلکه به معنای وجود دهنده و ایجاد کننده است. آیا وجود منبسط که مطلق است و با ضمیمه شدن به قید، وجود مقید را می سازد و آن را تشکیل می دهد می توان گفت که وجود مقید را هم ایجاد می کند تا فاعل شود؟

پس توجه کنید فاعل بودن به معنای ایجاد کردن است ولی جزء بودن یعنی تشکیل دادن مرکب. یکبار گفته می شود این جزء، مرکب را می سازد یعنی تشکیل می دهد اما یکبار گفته می شود این جزء، فاعل مرکب است یعنی آن را ایجاد می کند.

مطلق هیـچ وقت مقیـد را ایجاد نمی کنـد بلکه مطلق، کنار قید قرار می گیرد و آن کسـی که باید این مقید را ایجاد کند ایجاد می کنـد که یا ذهن من یا یک امر خارجی این دو مطلق و مقیـد را کنار هم قرار می دهـد و مقید ساخته می شود. پس چگونه می توان وجود منبسط را که مطلق است ولی مطلقی که پذیرنـده ی قیـد است، فاعلِ مقید قرار داده شود؟ اینکه تشکیل دهنده مقید قرار داده شود اشکال ندارد به اینصورت که مطلق، قید را پذیرفته و مجموعاً مقید را تشکیل دادند. اما اینکه مطلق سازنده مقیـد باشـد را نمی توان به راحتی گفت. در حالی که مرحوم سبزواری می خواهـد وجود منبسط را فاعل بگیرد به خاطر اینکه مطلق است برای اینکه مطلق، اصل برای مقیـد و سازنده به معنای تشکیل دهنده است اما سازنده به معنای وجود دهنده نیست؟ این مشکل چگونه حل می شود؟

جواب این است که ابتـدا بایـد « ایجاد » را معنا کرد. ایجاد به معنای اعطای وجود است. ممکن است هیـچ مطلقی نتواند عطای وجود کنـد ولی وجود منبسـط، عطای وجود به مقیـد می کنـد. وجود منبسط با بقیه مطلق ها فرق دارد یعنی اگر وجود منبسـط نباشـد مقیـد موجود نمی شود پس وجود منبسط است که مقیـد را موجود می کنـد لـذا فاعل است. وجود منبسط هم می تواند تشکیل دهنـده ی آن مقید باشد که ما را تشکیل می دهد و بخشِ وجود ما قرار می گیرد. آن تعین و قید هم بخش ماهیتِ ما قرار می گیرد. در اینصورت آن مرکب که مـاهیتِ موجوده است تحقق پیـدا می کنـد.پس وجود منبسـط هم می توانـد جزء ما قرار بگیرد و ما را تشکیل بدهد هم می تواند به ما وجود عطا کند. مراد از « جزء ما » همان تعین است یعنی اگر وجود منبسـط نبود این تعین موجود نمی شـد. وجود منبسط افاضه به این تعین شده است یا این تعین بر روی وجود منبسط قرار گرفته است و این معیَّن یا مقیَّد، موجود شده است. لذا وجود منبسط است که وجود می دهد پس فاعل بودن وجود منبسط روشن شد.

ص: ۲۷۳

وقتی که موجودی بـا تعین سـاخته می شود یعنی موجودی که مطلق است آورده می شود و تعین به آن داده می شود و موجودِ متعیّن با این تعین ساخته می شود، اگر این تعین برداشـته شود چه اتفاقی می افتـد؟ اگر این تعین برداشـته شود این معیَّن و قید، رجوع به همان مطلق می کنـد مثلاً « رقبه » را مقیـد به « مومنه » می کنیـد. الآن « رقبه مومنه » موجود است وقتی ایمان برداشـته شود « رقبه مومنه » تبدیل به « رقبه » می شود.

وجود منبسط که در ازل از طرف خداوند ـ تبارک ـ افاضه شد هیچ قیدی همراهش نبود بلکه مطلقِ صرف بود. آن تعینات با وجود منبسط مرتبط شدنـد و وجودهای مقیـد ساخته شد. وجودِ مقیّد زمین و انسان و آسـمان و... بر اثر ضـمیمه شدن قیدی به وجود منبسط بود حال اگر این تعینات جمع شوند آنچه باقی می ماند وجود منبسط است به عبارت بهتر اگر تعینات جمع شوند وجودهـای متعیّنه به مطلق رجوع می کننـد و مطلق، مرجع این وجودهـا می شونـد و مرجعِ شـیء، غایت شـیء است پس وجود منبسط غایتِ همه اشیاء است یعنی همه اشیاء در آخر به وجود منبسط برمی گردند در وقتی که صُورِ اولِ حضرت اسرافیل علیه السـلام دمیـده می شـود صـورِ حشـر و جمع کردن موجودات و زائـل کردن تعینـات است وقـتی تعینـات جمع می شود همه ی موجودات متعیّنه به اصـل خودشـان برمی گردنـد که وجود منبسـط است و خداونـد ـ تبـارک ـ باقی می مانـد و چیز دیگری نیست چون هر چه که بود، تعیّن بود و تعین هـا رفتنـد. اینکه خداونـد ـ تبـارک ـ سؤال می کنـد (لِمَنِ المُلکُ الیَومَ) کسـی نیست که جواب بدهد لذا خودش جواب می دهد (لِلَّهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ) (۱) ، پس وجود منبسط غایت همه ی وجودهای متعیَّن شد.

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه۱۶.

تـا اینجـا معلوم شـد که وجود منبسـط هم فاعـل شـد و هم غایت شود و هم اصل شـد. این سه چیز در واقع یکی هسـتند ولی با اعتبـار از هم جـدا هسـتند یعنی چـون اصـل است پس فاعـل و مرجع است و چون فاعـل است پس اصـل و مرجع است و چون مرجع است پس اصل و فاعل است.

سؤال: چه رابطه ای بین اعیان ثابته و وجود منبسط است؟

جواب: بنـده بارهـا بیـان کردم که وجود منبسـط به خود اعیـان ثـابته تعلق نمی گیرد. نمی توانـد هم تعلق بگیرد چون رتبه اش موخر از آنها است به عبارت دیگر وجود منبسط نمی توانـد اعیان ثابته را موجود کنـد چون موخر، مقـدم را موجود نمی کنـد. اینکه در مـورد اعیـان ثـابته گفته شـده « مـا شـمَّت رائحه وجود الخـارجی »، به صورت قرارداد نیست بلکه یـک واقعیت است. ممکن نیست وجـود منبسـط که مـوخر است مقـدمِ خودش را موجود کنـد. وجودِ منبسـط، وجود خـارجی است و وجود علمی نیست. البته خود وجود منبسط، آیا اعیان ثابته دارد یا ندارد بحث دیگری است که بعداً بیان می کنیم.

توضیح جواب: اعیان ثابته، علم خداوند ـ تبارک ـ به ما عدا است و وجودِ منبسط، فعلِ خداوند ـ تبارک ـ و فیض او است. رتبه ی فعل بعد از علم است چون خداوند ـ تبارک ـ بنابر نظر فلاسـفه، دائم الفعل است و در همان ازل، فعل را شروع کرده است. اینطور نیست که در یـک زمـانی فعـل، تـأخیر افتـاده باشـد بلکه از همان ازل شـروع شـده است پس به لحاظ زمان، فعل خداونـد ـ تبارک ـ با ذات و صـفات خداونـد ـ تبارک ـ با هم هست اما از لحاظ مرتبه، خداونـد ـ تبارک ـ علّت است و مرتبه ی اوصاف، بعد است و مرتبه فعل آخر همه است. بنابراین مرتبه ی فعل، بعد از صفت است: پس رابطه بین وجود منبسط و اعیان ثابته، رابطه ی تقـدم و تأخر رتبی است به اینصورت که اعیان ثابته، مقدمِ رتبی اند و وجود منبسط، موخر رتبی هسـتند به همین جهت است که نمی توان وجود منبسط را موجِدِ اعیان ثابته قرار داد.

ص: ۲۷۵

وجود منبسط یک وجود خارجی است و می خواهد تعینات را موجود کند. تعینات از کجا می آیند؟ اعیان ثابته تعینات هستند. خداوند ــ تبارک ــ سایه های اعیان ثابته را با وجود منبسط مرتبط می کند و آن اظلال، با وجود منبسط موجود می شوند این قیدها وقتی کنار وجود منبسط می آیند وجودِ منبسط را مقید و معین می کنند در اینصورت یک وجود معین به نام زید یا فلک یا فلان فرس درست می شود. تمام اشخاص « توجه کنید که بحثِ اینجا در اشخاص است نه انواع » از آن وجود منبسط برخوردارند و تعین شخصیشان ظلِّ عین ثابتشان است. همه ی ما دارای اعیان ثابته هستیم نه اینکه نوع انسان یک عین ثابت داشته باشد بلکه هر شخص انسان دارای یک عین ثابت است برخلاف رب النوع که هر نوعی دارای یک رب است مثلاً رب النوع انسان، یکی است که برای همه انسانها است و رب النوع فرس، یکی است که برای همه فرس ها است ولی در اعیان ثابته گفته نمی شود یک عین ثابته برای تمام افراد نوع انسان هست بلکه برای هر فرد انسان، یک عین ثابت است. ظلِ همان عینِ ثابت، تعینِ من و تعین شما و تعینِ زید و... است. وجود منبسط با این ظل ها برخورد می کند و یک وجود متعیّنی را که در واقع سایه وجود است می سازد زیرا وقتی وجود مطلق که نور است وارد آن تعین می شود، نورِ همراه شده با تعین، سایه می شود. مثلاًـ نوری که به دیوار برخورد می کند این طرف، دیوار است آن طرف هم نور است ولی ترکیب نور و دیوار که در پشت دیوار می افتد سایه است. پس تمام موجودات، سایه ی وجود منبسط می شوند با اینکه از خود وجود منبسط برخوردارند. پس ما به طور مستقیم سایه ی خداوند ــ تبارک ــ نیستیم بلکه سایه ی وجود منبسط هستیم و وجود منبسط سایه ی خداوند ــ تبارک ــ است. یعنی در مقابلِ نور خداوندی، وجود منبسط سایه است و در مقابلِ نورِ وجود منبسط، ما سایه هستیم. در اینصورت نشان داده می شود که جهان فقط یک نور دارد و بقیه همه سایه هستند و این، معنای وحدت وجودِ عرفا است نه آن معنای غلطی که بعضی می فهمند و اشکال می کنند. یعنی نمی گویند وجود منبسط موجود نیست. من و شما موجود نیستیم و نمی گوید من و شما وجود هستیم و بهره ای از وجود الهی داریم.

ص: ۲۷۶

همانطور که توجه کردید ظلمتِ تعیّنیِ ما از نور فیض خداوند ـ تبارک ـ بهره مند شده و ترکیبی به نام سایه ساخته است. پس من سایه هستم و وجودِ منبسطِ من، وجود است و آن وجودِ منبسط من، سایه ی وجود خداوند ـ تبارک ـ است لذا یک وجود در جهان است و آن، خداوند ـ تبارک ـ است. بقیه، سایه های وجودند نه اجزای وجود. توجه کنید که عرفا نمی گویند من و تو خدا هستیم. این تهمتی است که به عرفا زده می شود. عرفا می گویند ما همه حاکی و ظلّ هستیم. در حاکی بودن و ظل بودن حقیقت داریم اما در وجود، حقیقت نداریم. حقیقتِ وجود فقط برای یکی است پس وحدت وجود به معنای این است که یک وجود در جهان هست. توجه کنید که عرفا نمی گویند من و شما معدوم هستیم بلکه می گویند من و شما سایه هستیم. و نمی گویند من و شما موجود به وجود خداوند ـ تبارک ـ هستیم و ما مجموعاً خدا را می سازیم یا تک تکِ ما خدا را می سازد. اینها تهمت هایی است که به عرفا زده می شود، این داستان را شنیدید که عارفی غذا می خورد به یکی از محدثین اشاره کرد که بیا با من غذا بخور. آن محدث گفت: من نمی آیم چون تو نجس هستی زیرا تو، من را خدا می دانی. آن عارف جواب داد: من تو را از فلان چیز هم پست تر می دانم و ارزشی نداری فقط حاکی هستی.

ص: ۲۷۷

توجه کنید که این محدث هم فکر کرده آن عارف می گوید همه موجودات، خدا هستند در حالی که اصلاً این حرف غلط است و عرفا چنین حرفی نزدند. صوفیه که حرف عرفا را بدرستی نفهمیدند بعضی از آنها « که ما به آنها جهله ی صوفیه می گوییم » معتقد شدند کلِ موجودات، وجود را می سازد یا می گویند تک تک موجودات وجود خدا هست. اما عارف می گوید کلِ موجودات که حاکی هستند وجود را نمی سازند چون از سایه، نور درست نمی شود. یعنی صوفیه خواسته جزء عرفا بشود ولی در مرحله ی صوفیگری باقی مانده است اما اگر کسی حرفِ عرفا را به درستی بفهمد متوجه می شود که عرفا خلاف شرع نمی گویند. « توجه کنید که بنده نمی گویم عرفا، برخلاف واقع حرف می زنند چون از واقع خبر نداریم ولی خلاف شرع حرف نمی زنند و هیچکدام از آنها نجس و مشرک نیستند » آنچه که در کتاب عروه الوثقی آمده « و القائلین بوحده الوجود » (۱) یعنی صوفی ها مشرکند مراد عرفا نیست بلکه صوفیه هایی هستند که مجموعه جهان را خدا می دانند یا تک تک موجوداتِ جهان را خدا می دانند. اینها مشخص است که مشرک و نجس هستند. اما هیچ یک از عرفا قائل نشده به اینکه ما خدا هستیم برای ما ارزشِ وجود قائل نیست ارزشِ ظلِ وجود هم قائل نیست بلکه ما را ظل الظل می گیرد چگونه ما را خدا می داند؟ این مطلب با مبانی خودشان نمی سازد پس توجه کنید که اگر کسی بر وحدت وجود اشکال کرد معلوم می شود که خودِ مستشکل وحدتِ وجود را نفهمیده است. اگر درست فهمیده بود اشکال نمی کرد. نوع کتابهایی که بر رد عرفان نوشته شده از همین سنخی است که بیان شد. یعنی حرفِ صوفی آن هم جهله ی صوفی را به جای حرف عرفا گرفتند و اشکال کردند.

ص: ۲۷۸

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم یزدی، ج۱، ص۱۴۵ ط موسسه النشر الاسلامی.

بحث در این بود که چگونه وجود منبسط با ظلِ اعیان ثابته مرتبط می شود و وجوداتِ متعیّن می سازد. از اینجا معلوم شد که رابطه ی وجود منبسط با اعیان ثابته چیست؟ و رابطه ی وجود منبسط با ظل اعیان ثابته چیست؟ زیرا معلوم شد که وجود منبسط با وجودهای مقیّد که سایه ها هستند « یعنی با ظلِ اعیان ثابته » رابطه ی فاعل و مفعول دارد « چون وجود منبسط هست که مقیَّد و متعیِّن را می سازد یعنی وجود می دهد » یعنی وجود منبسط که مرتبه اش پایین تر از عین ثابت است فاعلِ ظلِّ عین ثابت است و نسبت به خود عین ثابت هیچ دسترسی ندارد اما نسبت به اظلالِ عین ثابت، فاعلِ آنها است.

سؤال: آیا خود وجود منبسط عین ثابت دارد یا ندارد؟

جواب: عین ثابت به معنای تعیّن است و وجود منبسط به معنای بلا تعین است. این دو با هم جمع نمی شوند. چگونه عینِ ثابتی برای وجود منبسط درست می شود؟ وجود منبسط، معلومِ حق تعالی است ولی نه از این طریق که عین ثابت داشته باشد. عین ثابت به اعیان ثابت جمع بسته می شود و گفته می شود اعیان ثابته در لسان عرفا همان ماهیات در لسان فلاسفه هستند و وجود منبسط، ماهیت نیست پس عین ثابت ندارد. اما سؤال این است که چگونه معلومِ خداوند _ تبارك _ هست؟ جواب داده می شود که معلومِ بالحضور است. مرحوم خواجه می فرماید اگر چیزی به تو قیامِ حلولی داشت و در نفس تو حلول کرده بود نزد تو حاضر است و تو به آن عالم هستی. اگر چیزی نزد تو قیام صدوری داشت و از تو صادر می شد قیام و ارتباطش با تو، شدیدتر از آن است که قیامِ حلولی دارد زیرا قیام حلولی آن است که از بیرون آمده است و با من مرتبط شده است اما آن چیزی که از من صادر می شود قیامش به من قویتر است چگونه به آنچه که قیامِ حلولی دارد علمِ حضوری داری و به آنچه که قیام صدوری دارد علمِ حضوری نداری؟ نه تنها ما بلکه همه ی فاعلها به فعلشان علم حضوری دارند به شرطی که فعل ما باشند مثلاً ـ من می گویم این کتاب را صحافی کردم در حالی که به این کتاب عالم نیستم. این کتاب وقتی بسته شود صفحاتِ داخلش و نخ هایی که خودم در این کتاب گذاشتم هیچکدام برای من معلوم نیست چون من، فاعلِ صحافی نبودم خیال می کنم که فاعل صحافی هستم. من فقط فاعلِ حرکت دستم بودم. حرکتِ دستِ من این اعمال را انجام داد. معلولِ من فقط حرکت است. انسان جز حرکت، فعل دیگری ندارد حتی ادراکاتِ انسان هم حرکت های نفسانیش است. انسان بجز حرکت، هیچ فعلی ندارد. خیال می کند این افعال فعل او هستند، هیچ کدام فعل او نیستند. انسان به فعل خودش علم حضوری دارد نه به فعل غیرش. وجود منبسط، فعلِ خداوند _ تبارك _ است پس به آن علم حضوری دارد. لازم نیست که از طریق اعیان ثابته به آن علم داشته باشد. فعلش، معلومِ حضوری است پس احتیاجی به عین ثابت برای وجود منبسط نیست.

سؤال: آیا اعیان ثابته که علم خداوند ــ تبارک ــ هستند متکثر می باشند یا نه؟ بدون شک، متکثرند در اینصورت اگر این متکثرها در علم خداوند ــ تبارک ــ راه پیدا کنند علم را متکثر می کنند و اگر علم، متکثر شود چون علم، عین ذات است ذات را متکثر می کند. توضیح آن در جلسه بعد می آید.

ادامه بیـان موردی که « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » یکی باشـد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شـرح منظومه. ۹۴/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان موردی که « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » یکی باشد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

سیما ان القید الذی هو الماهیه الامکانیه اعتباری (۱) [۱]

بحث در این بود که ممکن است یک شیئ هم جواب « ما هو» در آن « وجود » باشد هم جواب « هل هو » و هم جواب « لم هو »، در آن وجود باشد. به عبارت دیگر هر سه جواب در چنین شیئی یکی باشد و آن عبارت از وجوداتِ معیّنه از قبیل « وجودی » است، توضیح اینها داده شد. به بحث از اعیان ثابته و وجود منبسط رسیده شد که البته ناچار بودیم وارد این بحث خارجی را به صورت مختصر بیان می کنیم، بحث در این بود که رابطه بین وجود منبسط و اعیان ثابته چیست؟ توضیح این داده شد و از باب « الکلام یجر الکلام » و یا از باب اینکه وقتی جواب سوال، کامل نباشد دوباره تولید سؤال می کند سؤالهای بعدی تولید شد. جواب هم که کامل نبود به خاطر این نبود که آنچه جواب ناظر به آن بود از دسترس ما خارج بود. ما به اندازه ی توانایی خودمان جواب می دهیم و نمی توانستیم مورد سؤال را مشهود قرار دهیم لذا دوباره سؤال می شد. بعضی سؤالها مربوط به این است که خود علم متکفل جواب دادن به سؤالها می شود علم عرفان هم اینگونه است و خودش تمام این سؤالات را جواب می دهد لذا لزومی ندارد در اینجا که بحث عرفانی نیست وارد سؤالها و جوابها شویم. بیان شد که دو سؤال در اینجا پیش می آید:

ص: ۲۸۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۲، س۵، نشر ناب.

سوال: آیا خود وجود منبسط، عین ثابت دارد یا ندارد؟

جواب: وجود منبسط، عین ثابت ندارد چون عین ثابت اولاًـ محدود است و وجود منبسط محدود نیست، ثانیاً عین ثابت به معنای ماهیت است و وجود منبسط، ماهیت نیست و ماهیت هم ندارد پس به هیچ وجه نمی توان وجود منبسط را صاحب عین ثابت دانست.

سؤال: اگر اعیان ثابته، علمِ خداوند ــ تبارک ــ به ماعدا هستند چون متکثرند پس علمِ خداوند ــ تبارک ــ را متکثر می کنند و چون علم خداوند ــ تبارک ــ عین ذاتش است ذاتش متکثر می شود. تکثرِ واجب تعالی باطل است پس علم بودن اعیان

ثـابته باطل است در اینجا سؤالات دیگری مطرح شـد که گفتیم بایـد در جای خودش مطرح شود مثلًا یکی از آنها این بود که اعیان ثابته ی ما دارای مقتضـیاتی هسـتند ما در این عالَم، مقتضـیات آنها را انجام می دهیم پس آنها دیکته می کنند و ما عمل می کنیم و نمی توانیم غیر از این بکنیم اگر اینگونه است چرا ما مواخـذه می شویم. آنها بایـد مؤاخـذه شوند. جواب این سؤال در جلد دوم شرح توحید در حدود ۵ جلسه توضیح داده شد ولی آدرس آن را بعداً بیان می کنم.

نکته: اگر بگویم این علوم « یعنی اعیـان ثابته »، علوم خداونـد ـ تبارک ـ به اعیان ثابته انـد لازمه اش تکثرِ ذات است به بیانی که گفته شـد. اگر همه، یـک علم گرفته شود و گفته شود خداونـد ـ تبـارک ـ علم به ماعـدا دارد و به یک علم بسـیط، علم دارد و تکثر هم راه داده نشود « البته بایـد تکثر راه داده شود ولی بر فرض تکثر راه داده نشود » و گفته شود خداوند ـ تبارک ـ علم به ما عـدا دارد و علم به ما عـدایش یکی است بعـداً گفته شود علم به ذات دارد که آن هم یکی است در اینصورت که دو علم برای خداونـد ـ تبـارک ـ درست شـد « که یکی علم به ذات و یکی علم به ماعـدا » بـاز هم مشـکلِ تکثر وجود دارد یعنی اینگونه فکر نکنیـد که اگر اعیـان ثـابته حـل شود تمـام مشـکل برطرف می شود. اگر نتوان علم خداونـد ـ تبـارک ـ به ذاتش، با علم خداونـد ـ تبارک ـ به ما عـدایش را یکی کرد اشـکالِ تکثر باقی است پس در جواب بایـد سـعی کرد که علم خداوند ـ تبارک ـ به ذاتش با علم خداوند ـ تبارک ـ به ما عدایش یکی شود. بحثِ تفصیلی این سؤال را باید در باب علم واجب تعالی به ما عدا تعقیب کرد.

ص: ۲۸۱

جواب: خداوند ـ تبارک ـ در مرحله ذاتش و علمش و قدرتش و حیاتش و باقی اوصافش از هم جدا نیستند. اوصافش هم از ذاتش جدا نیستند. در اصطلاح گفته می شود او فقط یک حیثیت است و آن، حیثیتِ ذات است ولی ذات او اینچنین است که علم هم باشد نه اینکه علم، چیزی غیر از ذات باشد هکذا قدرت هم باشد، حیات هم باشد. هیچکدام از اینها غیر از ذات نیستند. مثلاً ـ دیوار را با یک نوری روشن کنید. روشنی دیوار غیر از ذات دیوار است. ذات دیوار، تاریک است که به وسیله نور روشن شده است اما روشنیِ خود نور، ذاتِ خود نور است و لازم نیست به آن، روشنی داده شود. خداوند ـ تبارک ـ ذاتی است که این ذات، عین علم است همانطور که این نور، عین روشنی است. فرقی بین نور و روشنی نور نیست همینطور که فرقی بین ذات خداوند ـ تبارک ـ و علم نیست. علمِ دیگران، غیر از ذاتشان است و به آنها عطا می شود. لذا اگر نفس خودمان را بخواهیم تعریف کنیم می گوییم « کمالٌ اول لجسم آلی » ولی علم را اگر بخواهیم تعریف کنیم تعریف به « صوره علمیه عارضه علی النفس بعنوان الکیف النفسانی » می شود. پس تعریفی که برای نفس و ذاتِ خودمان آوردیم با تعریفی که برای علم آوردیم متفاوت است و تعریف، مشخص کننده و معرفی کننده ی حقیقت شیء است وقتی دو تعریف، مخالفند معلوم می شود حقیقت ها مخالف و مغایرند. حقیقتِ ما علم نیست و الا آیه (وَ اللَّهُ أَخرَجَکُم مِن بُطُونِ أُمَّهَاتِکُم لَاتَعلَمُونَ شَیئاً) (۱) درست در نمی آمد یعنی اگر حقیقت نفس ما علم باشد خداوند ـ تبارک ـ نمی توانست نفس را بیافریند و علم در آن نباشد چون حقیقتش علم است. وقتی خداوند ـ تبارک ـ می فرماید انسان هیچ چیز نمی دانست معنایش این است که حقیقتِ انسان، حقیقت علم نیست. حقیقت علم بعداً برای انسان عارض می شود. پس علم نسبت به ما مانند روشنی دیوار است اما علم نسبت به خداوند ـ تبارک ـ مانند روشنی نور است که عین ذات می باشد. بنابراین در خداوند ـ تبارک ـ یک حقیقت ذات و یک حقیقت علم نیست. همه اوصاف در خداوند ـ تبارک ـ مندک در ذات هستند و در ذات، مستهلک هستند یعنی اسم علم و قدرت و امثال ذلک در آنجا آورده نمی شود و گفته نمی شود که اینها نیستند بلکه گفته می شود در آنجا ذات است همین اندازه که گفته می شود « آنجا، ذات است » کافی می باشد و همه چیز گفته شده است. گفته نمی شود « آنجا، علم و قدرت و.. است » همه در ذات مستهلک اند یعنی یک چیز هست که آن چیز، ذات است ولی این ذات، همه کمالات است.

۱- نحل /سوره۱۶، آیه۷۸.

شاید بعضی به جای لفظ « ذات » تعبیر به « هو » کنند که اشاره به غیب الغیوب است آن هم حکایت از یکی ذاتی می کند. در هر صورت، اسم گذاشتن مهم نیست. اگر تعبیر به « هو » یا « ذات » هم شود صحیح است. اینها تعبیراتِ ما است برای اینکه خداوند ـ تبارک ـ را بیان کنیم ولی خداوند ـ تبارک ـ چیست؟ گفته می شود « همان است که هست ». سؤال می شود که معنای عبارت « همان است که هست » چه می باشد؟ گفته می شود « چیزی است که می توان از او تعبیر به ذات کرد در عین حال تعبیر به علم کرد تعبیر به حیات کرد بدون اینکه در آنجا امتیازی را دید ». همه در یک چیز مستهلک هستند و همه، حقیقتِ واحد هستند و به حیثیت واحد موجود هستند که همان حقیقتِ ذات است. سپس خداوند ـ تبارک ـ « توجه کنید این مطالبی که بیان می شود تصورات ما هست زیرا ما موجود زمانی هستیم و وقتی بخواهیم بیان کنیم بیاناتِ ما طوری است که تدریج در آن می آید لذا وقتی بنده ـ استاد ـ حرف می زنیم این حرف ها پُر از تسامح و اشکال است اما راه دیگری نیست و نمی توان الفاظی آورد که منظور را به طور کامل بیان کند » به خودش توجه می کند « توجه کنید که همین عبارتِ ـ خداوند تبارک به خودش توجه می کند ـ اشکال دارد زیرا خداوند ـ تبارک ـ از ابتدا به خودش توجه دارد اینکه گفته می شود ـ به خودش توجه می کند ـ به چه معنا است. اما بنده ـ استاد ـ با بیان تدریجی بیان می کنم تا مطلب، روشن شود » و خودش نزد خودش ظاهر می شود « توجه کنید که این ظاهر شدن هم تعبیر غلطی است زیرا از ازل ظاهر بوده است » یعنی علم پیدا می کند به آنچه نزد خودش ظاهر و حاضر است لذا علمش هم حضوری است پس علم حضوری به خودش پیدا می کند اما خداوند ـ تبارک ـ چیست؟ او دارای اوصافی است از جمله اوصافش فیاضیت است. پس خداوند ـ تبارک ـ وقتی به خودش توجه دارد به فیاضیت خودش هم توجه دارد. اما آیا فقط به فیاضیت خودش توجه دارد که چنین قوه ای دارد یا مستفاض ها را هم می بیند؟ جواب این است که مستفاض ها را هم دارد می بیند یعنی فیاضیت یک نوری است که به مستفاض ها تعلق می گیرد مستفاض ها را نشان می دهد. در همان ازل که خداوند ـ تبارک ـ خودش را می بیند با همان دیدنِ خودش، ما عدا را هم می بیند و دو علمِ جدا نیست که یکی علم به خودش و یکی علم به ما عدایش باشد. چون ذاتش مصدرِ ما عدا است « طبق قول مشاء » و چون ذاتش خالقِ ما عدا است « طبق قول متکلمین » و چون ذاتش مشتمل بر حقایق ما عد است « توجه کنید که نگفتیم خداوند ـ تبارک ـ مشتمل بر ما عدا است بلکه گفتیم مشتمل بر حقایق ما عدا است زیرا این، شرک است چون لازمه اش این می شود که تمام ما عدا، ذاتِ خداوند ـ تبارک ـ را تشکیل دهند و خداوند ـ تبارک ـ مرکب از کل عالَم بشود » حقیقتی که اگر تنزل داده شود، همین ما عدا می شود و اگر ترقی داده شود حقیقت می شود مثل الفاظی که ما می گوییم تنزلِ صورت علمیه است که داریم. اگر این الفاظ، ترقی کنند « چنانچه در ذهن، ترقی می کند » صورت علمیه را که حقیقتشان است در ذهن شما می سازد. از حقیقت خودشان که صورتِ علمی من است تنزل می کنند و در قوای ادراکی شما می آیند و در آنجا ترقی می کنند تا یک حقیقت دیگری در آنجا درست کنند. توجه می کنید که نمی توان گفت آن صورت علمیه که در ذهن من هست صدا دارد چون حرف زدن همراه با صدا است. نمی توان گفت آن حقیقت علمیه که در ذهن من است با تدریج ـ این حرفها را می زند. پس توجه کردید که خیلی تفاوت است بین تنزلِ صورت علمیه و خود صورت علمیه، حتی صورتِ علمیه مجرد است. پس نباید انتظار داشت که تنزل، همان حقیقت باشد. همه ی ما از حقیقتِ اِلاه متنزل می شویم و دارای جسم می شویم در حالی که خداوند ـ تبارک ـ جسم ندارد این جسم، خاصیتِ تنزل ما هست. مثل اینکه از صورت علمیه که صوت ندارد وقتی تنزل پیدا می کند صوت درست می شود. صوت، خاصیتِ تنزل است نه اینکه من به این مطلب علمی خودم صوت، داده باشم بلکه من فقط مطلب علمی خودم را از قوه عقل به قوه خیال تنزل دادم و از قوه خیال به زبان تنزل دادم. خاصیت تنزل زبان این است که با صوت همراه است. تنزل بر خیال داده شد ولی

هیـچ صوتی همراهش نبود در آنجا خاصـیتِ تنزل، صوت نبود، تنزلِ بعـدی پیـدا کرد و صوت پیـدا شـد. خداوند ـ تبارک ـ وقتی حقیقت را تنزل می دهـد این حقیقت، با تنزل پیدا کردن تغییر نمی کند همانطور که صورت علمی من با تنزل پیدا کردن تغییر پیـدا نمی کنـد. خداونـد ـ تبارک ـ وقتی وجود را تنزل می دهد این وجود در یک مراحلی همراه جسم نمی شود چون در آن مراحل، خاصیتِ تنزل، جس پیـدا کردن نیست وقتی در این عالم می آیـد خاصیت این عالَم، جسم داشـتن است لذا ما جسم پیدا می کنیم اما اگر ما ترقی کنیم و در عالم مثال برویم جسم عنصری را از دست می دهیم و جسم مثالی پیدا می کنیم و وقتی در عـالم عقل برویم کلاً جسم را از دست می دهیم. اگر بالاتر برویم نقایص دیگر را هم از دست می دهیم. پس توجه کنیـد که خداونـد ـ تبارک ـ مشـتمل بر حقایقِ موجودات عالم است « نه اینکه مشـتمل بر موجودات باشـد » حقیقتی که اگر تنزل کنـد تنزلش این موجودات می شود نه اینکه خودش تنزل کند چون خودش، خدا است. آن حقیقت در آنجا همانطور که گفته شـد بسیط و واحـد است و هیـچ تکثری در آن نیست. تکثر هم برای تنزل است. پس خداونـد ـ تبارک ـ علم به ذاتش دارد و چـون ذاتش مشـتمل بر حقیقتِ مـا عـدا است « به قـول حکمت متعـالیه و عرفـا » و یـا چون علتِ مـا عـدا است « به قول حکمت مشـاء » پس ما عـدا را نشان می دهـد همانطور که ما هم نشان می دهیم یعنی او نشان می دهـد که از من چه چیزهایی می توانـد صـادر شود. او می توانـد بی نهـایت خلق کنـد او همه را می بینـد اینطور نیست که فقط موجوداتی که الآن در روی زمین است را ببیند بلکه موجوداتی که از ابتدا بر روی زمین بودند تا آخر را می تواند ببینید. قبل از زمین اگر خلقی بوده است آن موجـودات را هم دیـده و تـا ازل خداونـد ـ تبـارک ـ می خواهـد خلـق کنـد و در خلقش هم تکرار نیست. بر فرض آدم بیافرینـد یک تفاوتی می گذارد. خداوند ـ تبارک ـ از ابتدا به همه ی اینها عالم است اما با نگاه کردن به خودش عالم است. هیـچ موجـودی در ازل موجـود نیست فقـط خود خداونـد ـ تبـارک ـ موجود است که به خودش توجه می کنـد و به خودش عـالِم است ولی خودش همه چیز را نشان می دهـد پس همه چیز را می بینـد. توجه کردیـد که علمِ قبل از خلقت، به اینصورت تفسیر می شود. این بحث به صورت مختصر توضیح داده شد. توضیح مفصل آن در جای خودش داده می شود.

ص: ۲۸۳

در اینجا سؤال می شود که خداونـد ـ تبارک ـ اینطور نیست که فقط قبل از وجودِ ما عـدا به ما عـدا عالم باشد بلکه او، حین الوجـود و بعـد الوجـود هم عـالم است. این را چگونه توجیه می کنیـد؟ جواب می دهنـد که این هم، همین علم است که حین الوجود و بعد الوجود هم هست. سپس می گویند بعد الوجود، علم دیگری اضافه می شود « به کلمه ـ اضافه ـ توجه کنید » و آن این است که کلّ جهان به صورت یک دفترِ مفتوح نزد خداوند ـ تبارک ـ است. « دفتر اگر بسته باشد نوشته های داخل آن مخفی است وقتی آن را باز می کنیـد آن در ورقی که جلوی شـما است دیـده می شود بقیه اوراق که در زیر این دو ورق قرار دارنـد دیـده نمی شونـد ولی اگر کل جهان به صورتِ دفترِ دو صـفحه ای که باز می باشد لحاظ کنید همه نزد خداوند ـ تبارک ـ مفتوح است و مشاهـده می گردد اما نه مشاهـده با جوارح و چشم باشـد. پس این علم هم برای خداوند ـ تبارک ـ است. این علم، عینِ خـود مـا هست نه اینکه یـک صورتی از مـا بگیرد و مـا را ملاحظه کنـد. خود مـا هم خلق او و هم علمِ او هستیم. ملاحظه کنیـد در اینجا که گفتم « علمی اضافه می شود » شایـد احتمال داده شود که تکثر در علم خداوند ـ تبارک ـ درست شـد. ولی تـوجه داشته باشید که خداونـد ـ تبـارک ـ در مقـام ذاتش در جـایی که نمی توان اسم علم را بُرد « چون بسـاطت خیلی غلیـظ است » عـالم به خودش و همه ی مـا عـدا است. در مرتبه ی اسـمائش آنجـا که علمش ظاهر می شود و به عنوان یـک اسمِ ممتـاز از سـایر اسـماء مطرح می شود که تجلی، اولش است و اسـماء و صـفات درست می شونـد و در اصول کافی آمده که خداوند ـ تبارک ـ اسماء خودش را خلق می کند. لفظ « خلق » اگر به دستِ عارف برسد می گوید تجلّی می کنـد این خیلی مهم نیست چون بالاخره مطلب، بیان می شود چون با لفظ « خلق » باشد چه با لفظ « تجلی » باشد. پس خداوند ـ تبارک ـ اسـماء خودش را تجلی می کند یعنی آن اسـمائی که در حیثیتِ ذات مستهلک هستند با یک جلوه همه را آشکار می کننـد وقتی آشـکار کرد همه از هم ممتاز می شوند. در جایی که امتیاز اسـماء اتفاق می افتد به آن، عالم اسـماء و صـفات گفته می شود که اولین تجلیِ خداونـد ـ تبارک ـ است. در آن اسـماء و صـفات همه موجودات که بعداً می خواهند بیایند به وجودِ اسـمائی موجودنـد سپس خداونـد ـ تبارک ـ اعیان ثابته را از تجلی اسـماء درست می کند و در اعیان ثابته، همه ی ما عدا هست ولی به وجود علمی است. وقتی پایین تر بیاییم و در عالم عقل بیاییم موجود عقلی به همه چیز عاقل است. اما خدا را نمی تـوان به صورت کامـل درک کنـد چون پـایین تر از خداونـد ـ تبـارک ـ است ولی مـادون خودش را به صورت کـامل درک می کند.

ص: ۲۸۴

پس خداوند ـ تبارک ـ در علمِ عقل هم ما را می بیند. خداوند ـ تبارک ـ در علم عقل، خودش را هم می بیند چون عقل هم خداوند ـ تبارک ـ را می بیند. اینکه عقل، خدا را می بیند نزدِ خداوند ـ تبارک ـ مکشوف است پس خداوند ـ تبارک ـ به توسط اینکه عقل، خدا را می بیند خودش را هم می بیند. ما هم به همینصورت هستیم زیرا وقتی یادِ خداوند ـ تبارک ـ می کنیم در ذهن ما « نمی گوییم خداوند ـ تبارک ـ تصور می شود بلکه » یک توجه عقلی و معنوی حاصل می شود. آن توجه نزد خداوند ـ تبارک ـ مشهود است. خداوند ـ تبارک ـ خودش را در آن توجه هم می بیند، ما عدا را هم می بیند.

پس در عالمِ قضا که بیاییم علم خداوند ـ تبارک ـ به ما عدایش است در عالم قَدَر هم علم، جزئی شده هست. در عالم ماده، خودِ وجود خارجی موجودات هست. این همه علم در خداوند ـ تبارک ـ هست ولی معلوم در همه یک چیز است که ذات می باشد و آن، منشاء علم به ما عدا است. پس یک علم است که در عین اینکه علم به ذات است علم به ما عدا است این یک علم در مراتبِ مختلف می آید. در مرتبه ی ذات هست. در آن مرتبه ای که اسمِ علم برده نمی شود. این علم وجود دارد ولی چون ممتاز نیست اسم آن برده نمی شود » سپس به مرتبه ی اسماء و صفات می آییم یک مرتبه جا افتاد و به مرتبه عقول و مرتبه نفوس که عالم مثال است و در پایان به عالم ماده می آییم. اینها مراتب علم خداوند ـ تبارک ـ هستند. مراتب باعث ایجاد تعدد نمی شود. پس فقط یک علم برای خداوند ـ تبارک ـ قائل هستیم و آن، علم به ذات است بقیه در داخل همین است نه اینکه منکر باشیم. بعضی علم به ذات را در مورد خداوند ـ تبارک ـ منکر هستند و علم به ما عدا را قبول دارند. بعضی علم به ذات را قبول دارند ولی علم به ما عدا را منکر هستند.

اختلافات زیادی در مورد علم خداوند ـ تبارک ـ است که در علم کلام خوانده شده است ما هیچکدام از اینها را قبول نداریم ما می گوییم خداوند ـ تبارک ـ علم به ذات دارد و در این علم به ذاتش، همه چیز هست. یعنی علم به ذات را از علم به ما عدا جدا نمی کنیم.

تا اینجا توجه کردید که یک علم برای خداوند ـ تبارک ـ هست ولی علمِ ذو مراتب است یعنی علمی که در مراتب مختلف نحوه ای از وجود مختلف دارد تا به عالم ماده می رسد که علم خداوند ـ تبارک ـ همان وجود خارجی می شود. این مباحث خیلی زیاد است و تقریبا بیش از نصف جلد ۶ کتاب اسفار مربوط به همین بحث است.

تا اینجا مشخص شد که اعیان ثابته تکثر در ذات الهی نمی برند فقط یک مشکل دارد و آن این است که اگر علم خداوند ـ تبارک ـ منحصر به اعیان ثابته شود چنانچه عرفا این کار را کردند « ما قبل از اعیان ثابته علم برای خداوند ـ تبارک ـ درست کردیم ولی در مرتبه ذاتش اسمی از آن نبردیم ولی گفتیم عالم است. در مرتبه اسماء و صفات، اسمی از آن بردیم و گفتیم عالم است. در مرتبه اعیان ثابته هم گفتیم عالم است در مرتبه سوم هم او را عالم کردیم اما عرفا می گویند علم خداوند ـ تبارک ـ به ماعدا اعیان ثابته است » عرفا خداوند ـ تبارک ـ را در مرتبه سوم عالم می دانند در اینصورت اشکالِ خیلی مهمی بر آنها وارد می شود که قابل جواب نیست « و آن این است که خداوند ـ تبارک ـ آیا در مرتبه دوم یا اول، عالم است یا نیست؟ نمی توان گفت عالم نیست پس علم در مرتبه اول و دوم را چگونه توجیه می کنید. این اشکال بر عرفا وارد می شود و اعیان ثابته نمی توانند علمِ خداوند ـ تبارک ـ به ما عدا باشند بله علمِ در مراتب و مقامات بعدی اشکال ندارد اما اینکه علم خداوند ـ تبارک ـ به ما عدا همین علم باشد مورد قبول نیست بلکه اینِ یک مرتبه ای از علم خداوند ـ تبارک ـ است.

مرحوم صدرا این اشکال را به عرفا می کند و بعداً می گوید من به عرفا خوشبین هستم شاید مراد عرفا یک چیز دیگر باشد سپس حرف آنها را توجیه می کند و کلام عرفا را از این شبهه در می آورد.

استاد: نظر بنده _ استاد _ این است که این توجیهی که مرحوم صدرا کرده نظر همه عرفا بوده است ولو نگفته اند. مرحوم صدرا به خاطر احترامی که به عرفا می گذارد فکر می کند منظورشان همان توجیهی است که می کند و به مشاء اشکال می کند و سپس نظر مشاء را اصلاح می کند. بنده _ استاد _ فکر می کنم منظورِ مشاء هم همین بوده که مرحوم صدرا آن را اصلاح می کند. منظور متکلمین هم همین بوده است ولی نتوانستند به صورت کامل تبیین کنند وقتی در کلمات آنها دقت کنید می بینید همه آنها برمی گردد به آن حرفی که به نظر می رسد صحیح است « نمی توان حکم کرد که حتماً همین است بلکه به نظر می رسد صحیح است » توجیه مرحوم صدرا نسبت به کلام عرفا را بیان نمی کنیم. مرحوم صدرا کلام عرفا را توجیه می کند و آن را می پذیرد لذا در باب علم دو مبنا دارد یکی مبنای مختص به خودش است که به نظر بنده _ استاد _ همه مبانی به مبنای مرحوم صدرا برمی گردد و یکی مبنای عرفا است بعد از آنکه اصلاح می شود. بقیه مبانی همه را رد می کند و می گوید به دردِ علمِ بعد الوجود و مراتب نازله ی علم می خورد ولی علم را نمی توان با اینها توجیه کرد.

ص: ۲۸۷

تفصیل این بحث و رفع اشکالات را برای بحث علم قرار دهید خود مرحوم سبزواری در حکمت منظومه بحث علم را مطرح کرده در اسرار الحکم هم مطرح کرده و در هر دو جا قول مرحوم صدرا را پذیرفته است. بنده _ استاد _ نمی خواهم بگویم قول مرحوم صدرا مطابق با واقع است ما هیچ وقت در این مسائل حکم به مطابقت یا مخالف با واقع نمی کنیم بلکه قولی است که با شریعت و با مبانی اصطکاک ندارد. پذیرفتن آن، خطر شرعی ندارد ولو خطر احتمالِ مخالفت با واقع را دارد.

پس توجه می کنید که در نحوه بیان علم واجب به ما عدا تا این لحظه قولِ مرحوم صدرا بر بقیه اقوال ترجیح داده شد.

قول مرحوم صدرا در معاد جسمانی بعدها رد شده ولی قول مرحوم صدرا درباره علم واجب به ما عدا رد نشده است. البته کسانی که با مباحث فلسفی مخالفند این را قبول ندارند ولی ما فعلاً نظر آنها را مطرح نکردیم. آنها هم اگر توجیه کنند « که بعضی از اوقات، توجیه کردند » فکر نکنید که توجیه آنها خیلی قابل اعتماد باشد اگر ضعیف تر نباشد « که شک نداریم ضعیف تر است » لااقل قویتر نیست. بعضی از آنها هم می گویند ما نمی دانیم و این، حرفِ خوبی است و به نظر می رسد بهترین حرف در مباحث فلسفی همین است که در جایی که بحث غیب مطرح می شود گفته شود « نمی دانیم » یعنی اینگونه می گویند: می دانیم خداوند _ تبارک _ عالم است اما چگونه عالم است نمی دانیم.

ادامه بیـان موردی که « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » یکی باشـد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شـرح منظومه. ۹۴/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان موردی که « ماهو » و « هل هو » و « لم هو » یکی باشد/ بیان مطالب ثلاثه/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

سیما ان القید الذی هو الماهیه الامکانیه اعتباری (۱) [۱]

بیان شد که درباره وجود متعیِّن مثل وجود خودمان هم می توان به « ما هو » و هم می توان به « لم هو » و « هل هو » سؤال کرد و یـک جواب گرفت یعنی چه سؤال شود « وجود من چیست؟ » در جواب گفته می شود « وجود » و چه سؤال شود « هـل هو » ی من چیست؟ در جواب گفته می شود « وجود » و چه سؤال شود « لم هو » ی من چیست؟ در جواب گفته می شود « وجود ». البته « هل هو » ی همه چیز وجود است از جمله وجود من.

در وقتی که خواستیم « لم هو » را با « ما هو » یکی کنیم بحث از وجود منبسط شد و وجود منبسط به صورت مطلق گرفته شد و تعینـات، قیـدِ آن قرار داده شـد در اینصـورت وجـود متعیَّن، وجـود مقیَّد شـد. به عبـارت دیگر آن قیـد که تعین است به وجود منبسط که مطلق است ضـمیمه شد و مجموعه، مقیّد شد سـپس گفته شد مقید مشـتمل بر مطلق هست و مطلق را هم فاعل و هم غایت و هم اصل گرفته شد به بیانی که گذشت. ملاحظه کردید که در این تبیین، یک مقید « که وجودِ خودم به علاوه ماهیت خودم بود » و یـک مطلق « که وجود منبسط است » مطرح شـد سـپس به مطلوب رسـیدیم در چنین حالتی گفته شـد که اگر از علت من سؤال شود جواب آن، « وجود » است. همچنین گفته شد این وجود که مطلق است در مقید هم وجود دارد بلکه اصـلِ مقید است. الآن می فرماید « سـیما ان القید الذی... » یعنی علی الخصوص اگر توجه کنیم که این تعیّنی که ما باعث مقید شدنِ این وجود قرار دادیم، اعتبـاری است. اگر تعین « یعنی ماهیت » در خارج می بود و به وجودِ منبسط مرتبط می شـد مقیـدی می سـاخت که آن مطلق، فـاعلش بود. حـال فرض کنیـد که این تعیّن در خـارج موجود نیست با توجه به این مطلب، به راحتی می توان گفت این مطلق، اصـل است به عبارت دیگر در جایی که مقیـد درست می شـد و فکر می کردیم تعینی هست و قیـدی بر این وجود وارد می کنـد مـا وجود را اصـل و فاعـل گرفتیم حـال اگر بتوان گفت این ماهیت و تعین نیست بلکه اعتبار ذهن من است « چنانکه اصاله الوجودی اینگونه می گوید » به طریق اولی می توان گفت وجودِ منبسط، اصل و فاعل است.

ص: ۲۸۹

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۲، س۵، نشر ناب.

توضیح عبارت

سیما ان القید الذی هو الماهیه الامکانیه اعتباری

ترجمه: « ما وجود منبسط را که مطلق است فاعل و اصل می گیریم و می گوییم اصل برای مقیـد و فاعل برای مقیـد است حتی

اگر تعین را در خارج، موجود و اصـیل ببینیم. اما اگر تعین را در خارج، اصیل نبینیم این مطلبی که گته شد به طریق اولی ثابت است » به خصوص فاعـل بودن این وجود منبسـط و اصل بودنش روشن تر است اگر قیـدی را که ماهیت امکانیه است اعتباری بگیریم چنانچه اصاله الوجودی ها گرفتند.

صفحه ۲۰۲ سطر ۶ قوله « و علی قول »

تـا اینجا درباره وجود خودمان بحث شـد در حالی که ماهیت شخصـیه خودمان را لحاظ می کردیم، ماهیت شخصـیه عبارت از ماهیت نوعیه به ضـمیمه عوارض هست مثلاً هر شخصـی از انسان را که ملاحظه کنید ماهیتِ نوعیه « یعنی انسانیت » را دارد اما انسـانیت همراه بـا این قـد و این رنـگ و این پـدر و مادر و با این شـهر « یعنی مکان » و با این زمان « چون در زمانِ محـدودی زندگی می کند » که بشود ممتاز می شود و این شخص را از شخص دیگر جدا می کند. ما اصطلاحاً به ماهیتِ کلیه، « ما هو » می گوییم و به ماهیت جزئیه که شخص را تعیین می کند « من هو » می گوییم. ما تا الان وجود خودمان را با ماهیت خودمان « که من هو بود » ملاحظه کردیم یعنی برای خودمان و نفس خودمان ماهیت قائل شدیم اما اگر کسـی اینچنین بگوید که نفس، ماهیت ندارد بلکه وجودِ خالص است « چنانچه بعضـی گفتند » یعنی خداوند ــ تبارک ــ وجودِ خالص است. عقول هم وجود خـالص است. نفس هم وجودِ خـالص است ولی وجودها از نظر شـدت و ضـعف فرق می کننـد و این تفاوت را به ماهیت نمی دهیم « چـون بعضـی هـا همین تفـاوت را به مـاهیت می دهنـد » مرحـوم صـدرا در صـفحه دوم شواهـد الربـوبیه که می خواهد تشـکیک و تبـاین را به هم برگردانـد همین را بیـان می کنـد و می فرمایـد اختلاف مرتبه ی عقل با نفس، اختلاف در مرتبه ی وجود است ولی مـا از مرتبه ی عقـل تعبیر به ماهیت عقل می کنیم و از مرتبه ی نفس تعبیر به ماهیت نفس می کنیم و اختلاف را به مـاهیت می گیریم بـا اینکه اختلاـف، ابتـدا مربوط به مرتبه بود و مربوط به مـاهیت نبود. اما می گوییم این مرتبه از وجود اقتضای ماهیت می کنـد و آن مرتبه از وجود اقتضای مرتبه ی دیگر از ماهیت را می کنـد. در اینصورت اختلاف در مرتبه را با اینکه ربطی به مـاهیت نـداشت مربوط به ماهیت می کنیم. توجه کنیـد اختلاف بین عقل و نفس را به دو صورت می توان بیان کرد یکی اینکه گفته شود اختلاـف آنها به مرتبه ی وجودی آنها است « که این را تشـکیکی ها می گوینـد » دیگر آنکه گفته شود اختلاف آنها به ماهیت آنها است یعنی عقل، ماهیت عقلی دارد و نفس، ماهیت نفسی دارد. هر دو بیان صحیح است.

کسانی هستند که مرتبه را لحاظ می کنند و می گویند در جایی که مرتبه ی وجود خداوند _ تبارک _ لحاظ می شود در نور، شدتاً بی نهایت است بعداً به عقل می رسیم که کمی کم رنگ تر است و سپس به نفس می رسیم که کم رنگ تر از عقل است. اینها تفاوت مرتبه است.

در مورد خداوند _ تبارک _ ماهیت نیست زیرا حدی وجود ندارد اما در مورد عقل و نفس، اگر ماهیت آورده شود بحث به همان صورت مطرح می شود که تا الآن بیان شد. ولی اگر ماهیت برداشته شود و فقط اختلاف به مرتبه ی وجود گرفته شود عقل، وجود می شود اما با مرتبه ی قویتر می شود. نفسِ ما هم وجود می شود اما با مرتبه ی قویتر می شود. گفته نمی شود نفس، ماهیتی با این مرتبه از وجود است و عقل، ماهیتی با آن مرتبه از وجود است بلکه « ماهیت » را حذف می کنیم و می گوییم نفس، وجودی در این مرتبه است و عقل هم وجودی در آن مرتبه است. وقتی « ماهیت » حذف شد مطالبِ گفته شده « که اتحادِ ما هو و هل هو و لم هو یا ماهو و لم هو است » در نفس روشن تر می شود.

توضیح: در وقتی که « لم هو »ی شیئ بیان می شود همانطور که در منطق خواندید باید تمام ۴ نوع علت آن آورده شود. اما اگر یک موجودی « مثل عقول » فقط علت فاعلی و غایی داشته باشند که خداوند _ تبارک _ است اگر از « لم هو »ی آنها سؤال شود فقط خداوند _ تبارک _ در جواب می آید اما موجودی که هر ۴ علت را دارد وقتی از « لم هو » سؤال می شود فاعل به تنهایی کافی نیست باید همه آنها آورده شود.

ص: ۲۹۱

وقتی نفس همراه ماهیت باشد ماهیت دارای جنس و فصل است. جنس با ماده مرتبط است و فصل با صورت مرتبط است لذا یک نحوه ارتباطی با ماده و صورت پیدا می شود در اینصورت « لم هو » نمی تواند خالی از ماده و صورت باشد و نمی توان فقط به فاعل اکتفا کرد. اما اگر نفس از ماهیت خالی شد جنس و فصل می رود قهراً ماده و صورت هم می رود آنچه که می ماند فقط فاعل و غایت است و فاعل و غایت، وجود منبسط بود پس در اینصورت به آسانی روشن می شود که وجود منبسط، « لم هو »ی نفس است چون ماده و صورت دخالت ندارند تا گفته شود ماده و صورت در وجود منبسط وجود ندارد. اگر وجود هم نداشته باشد مهم نیست چون دخالتی ندارد.

توضیح عبارت

و علی قول من یقول: ان النفس الناطقه القدسیه لاماهیه له فالمراد اوضح

ترجمه: بنابر قول کسی که می گوید نفسِ ناطقه ای که برای عالم قدس است و مجرد از ماده است پس امر « اتحادِ ما هو و لم هو » اوضح است.

« القدسیه »: این لفظ، صفتِ احترازی نیست زیرا نفسِ ناطقه، قدسیه است. یعنی نمی خواهد بگوید یک نفسِ ناطقه ی غیرقدسیه هم داریم. قدس به معنای عالم قدس است و عالم قدس به معنای عالم تجرد از ماده است تمام موجودات مجرد را قدسیان می گویند چنانچه در شعر مرحوم محتشم آمده « قدسیان سر به زانوی غم گذاشتند » که مراد ملائکه مجرد است.

ص: ۲۹۲

اذ لا جنس و لا فصل و لا ماده و لا صوره لها

وقتی ماهیت برداشته شود جنس و فصل برداشته می شود و ارتباط با ماده و صورت برداشته می شود. فقط نفس به یک موجودی که به فاعل اکتفا می کند ملاحظه می شود. در اینصورت « لم هو » ی آن، علتی نیست که مرکب از این امور باشد بلکه « لم هو » علتی می شود که فاعلی و غایی است و آن هم وجود منبسط است که قبلاً گفته شد.

و کلّ هذه لیست فی قوام وجود الناطقه

هر یک از جنس و فصل و ماده و صورت، در قوامِ وجود نفس ناطقه دخالت ندارند. تا وقتی که « لم هو » یعنی مقوم را می خواهد ذکر کند اینها آورده شود. بلکه اگر اینها در قوامِ وجود نفس ناطقه دخالت داشتند در وقتی که مقوم ذکر می شد اینها باید ذکر شوند.

فقوام وجودها بالوجود المنبسط الذی هو ظلّ اللّه

پس قوام وجود نفس فقط به فاعل و غایت است و نیاز به جنس و فصل ندارد. آنها مقوِّم نیستند تا « لم هو » که سؤال از مقوِّم است همراه با ماده و صورت و جنس و فصل شود بلکه در جواب « لم هو » فقط وجود منبسط می آید زیرا به غیر از وجود منبسط، چیزی در قوامِ نفس دخالت ندارد.

ترجمه: پس قوام وجود نفس به وجود منبسطی است که این وجود منبسط، ظلّ اللّه است.

نکته: در مورد « شعاع » امروزی ها معتقدند که قسمتی از خورشید است و از خورشید جدا می شود و لذا با جدا شدن این شعاع ها یک روزی خورشید تمام می شود. نظر قدیمیها این بود که از خورشید چیزی جدا نمی شود چون آنها می خواستند همین خورشید را از ازل تا ابد حفظ کنند و چیزی از آن کم نمی شود. اگر کم شود نمی تواند تا ابد باقی بماند. نظر قدیمیها در مورد اشعه این بود که وقتی خورشید مقابل یک جسم قرار می گیرد نه اینکه خورشید، شعاعی بر این جسم وارد کند بلکه با شرطِ مقابله، خداوند ـ تبارک ـ یا عقولی که از جانب خداوند ـ تبارک ـ ماذون هستند شعاعی را بین آن مقابِل و این مقابِل تولید می کنند بدون اینکه خورشید شعاعی را تولید کرده باشد و از خورشید چیزی کم شده باشد. در مورد شعاع این بحث را می کردند که آیا شعاع، جسم است یا عرض است. اگر جسم است جدا شدنش از خورشید معنا ندارد زیرا نمی توان خورشید را کم کرد. اگر هم عرض است قابل انتقال نیست. چگونه شعاع که عرض است به این معروف وارد می شود؟ در فاصله ی انتقال به کجا متّکی می شود چون عرض همیشه باید متّکی باشد. وقتی از خورشید در بیاید متکی به خورشید نیست تا وقتی که به زمین برسد در این فاصله به کجا متکی است؟ متکی به هوا نیست چون هوا ممیز شعاع است آنها می گفتند هوا، تاریک است و وقتی نور عبور می کند آن نورِ نافذِ در هوا روشن است و بالمجاز گفته می شود هوا روشن است.

ص: ۲۹۳

پس در خورشید که نور حسی است شعاع وجود ندارد تا گفته شود شعاع، نور است. اما موجودی مثل وجود منبسط، شعاعِ اِلاه به حساب نمی آید چون اگر بخواهد شعاعِ اِلاه باشد باید همان مباحث درباره آن مطرح شود ولی آن، شعاعِ حسی برای منیرِ یحس بود و این، شعاعِ معنوی برای مُنیر معنوی است. چون شعاع حسی نداریم پس شعاع معنوی هم نداریم اگرچه گاهی تعبیر به شعاع می شود باید گفته شود وجود منبسط، ظلِّ خداوند ــ تبارک ــ است. ظلّ به معنای حاکی است. ظل یعنی از منبع نور چیزی ندارد. به عبارت دیگر نفسِ منبع نور در آن نیست ولی یک چیزی در آن هست که می تواند از آن نور حکایت کند مثل سایه که نفسِ شعاعِ شمس در آن نیست ولی یک نوع روشنایی کِدِری دارد که می تواند از نور حکایت کند. وجود منبسط هم یک نوع روشنایی دارد که می تواند از نور الهی حکایت کند لذا ظلّ اِلاه است ولی از روشنی خداوند ــ تبارک ــ چیزی به آن داده نشده است. روشنی خداوند ــ تبارک ــ مخصوص به خودش است زیرا روشنیِ خداوند ــ تبارک ــ روشنی واجب الوجود است و به ممکنات نمی دهد. پس او را به این مناسبت، ظلّ اللّه می نامیدند. بنابراین وجود منبسط، ظلّ اللّه می شود. وجود ما همانطور که قبلاً اشاره شد، ظلّ الظل می شود یعنی وجود ما حاکی از وجود منبسط است و وجود منبسط حاکی از وجود خداوند ــ تبارک ــ است. پس ما هم از وجود خداوند ــ تبارک ــ حکایت می کنیم ولی با واسطه اینکه فیض خداوند ــ تبارک ــ و به تعبیر دیگر ظل او در ما هست.

فما هو فیه لم هو ایضا

این عبـارت نتیجه بحثی است که از ۶ خط قبل شـروع شد. در صفحه ۲۰۲ سطر ۲ فرمود « فمـا و هل فیه ــ یعنی فی وجودی ــ واحـد » و بـا عبارت « و مطلق الوجود » شـروع در تبیین این مطلب کرد که « ما » را با « لم » یکی کنـد و موفق به این کار شـد. الآن در پایان بحث می گوید « ما هو » در وجودِ من، « لم هو » است ایضا « یعنی همانطور که هل هو است ».

بیان اقسام سوالهایی که به وسیله « ما هو » می شود/ معرفات / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام سوالهایی که به وسیله « ما هو » می شود/ معرفات / منطق / شرح منظومه.

غوص فی اقسام ما هو فی شیئیه الماهیه (۱) [۱]

بیان شـد که با کلمه « ما هو » می توان از ماهیت شـیء سوال کرد. الان می خواهد بیان کند که با این کلمه، چند نوع می توان سوال کرد. اقسام سوالهایی که به توسط « ما هو » می توان کرد در اینجا ذکر می شود و توضیح داده می شود که در هر قسمی جوابِ سوال چه می باشد؟

کلمه « ما هو » برای سوال از شـیئت ماهیت است. ماهیت که در خارج موجود است دارای شیئیت و وجود است به توسط « هل » از وجود آن سوال می شود و به توسط « « ما » از شیئیت آن سوال می شود. شیئیت همان ذات و ماهیت است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۳، س۴، نشر ناب.

سوالهایی که به توسط « ما هو » از شیئتِ ماهیت می شود دارای اقسامی است که هر قسم دارای جوابی است.

گـاهی سوال به « مـا هو » از یک شـیء می شود « در این صورت گاهی آن یک شـیء، کلی است گاهی جزئی است » گاهی سـوال به « مـا هو » از چنـد شـیء می شود. در این صورت آن چنـد شـیء گـاهی متفق الحقیقه هسـتند گـاهی مختلف الحقیقه هستند پس اقسام مجموعاً چهار تا می شوند.

مثـال: « الانسـان مـا هو؟ » و « زیـد مـا هو؟ » و « زیـد و عمر و بکر ما هم؟ » و « الانسان و الفرس و البقر ما هی؟ » یا « الانسان و الفرس و الشجر ما هی؟ ». هر کدام از این سوالها، جواب مخصوص به خود دارند.

توضیح عبارت

غوص فی اقسام ما هو فی شیئیه الماهیه

بحث در اقسام آنچه که در شیئت ماهیت است، می باشد. زیرا هر ماهیتی دارای شیئیت و وجود است. به وسیله « ما هو » از شیئیت آن سوال می شود. الان مصنف می خواهد اقسام سوالی که به « ما هو » می شود در اینجا مطرح است. توجه کنید که ماهیت دارای اقسام نیست بلکه ماهیتی که با « ما هو » از آن سوال می شود دارای اقسام است به عبارت دیگر سوال به « ما هو » دارای اقسامی است.

« ما هو فی شیئیه الماهیه »: کل این عبارت، یک کلمه است یعنی در شیئیتِ ماهیت و حقیقت آن چه چیزی است؟ این سوال به چهار نحوه مطرح می شود زیرا این ماهیت یکبار زید است یکبار انسان است یکبار زید و عمر و بکر است و یکبار انسان و فرس و بقر است.

ص: ۲۹۶

کلمه « مـا هو » خلاـصه ی « مـا هو فی شـیئیه المـاهیه » است. مرحوم سبزواری مفصّـِل را ذکر کرده و اکتفـا به « ما هو » نکرده است.

وقـتی گفته می شود « زیـد مـا هو؟ » یعنی در مـاهیت زیـد چه چیزی است؟ مرحوم سـبزواری این مفـاد را در عبـارت آورده و فرموده « ما هو فی شیئیه الماهیه » یعنی در شیئیت این ماهیت و حقیقت ماهیت چه چیزی است؟

نکته: اینکه گفته می شود شـیئیت مسـاوق بـا وجود است بحث دیگری می باشـد. در جـایی که وجود و شـیئیت مطرح هسـتند شیئیت، ذات شـیء است و وجود، عـارض بر آن ذات است امـا در جایی که می گوینـد شـیئیت با وجود مساوق است برای رد کردن معتزله است که می گویند شـیئیت اعم از وجود است ممکن است شـیئی باشد که نه وجود خارجی داشته باشد نه وجود ذهنی داشته باشد بلکه ثبوت دارد. برای رد قول معتزله گفته می شود شیئیت با وجود مساوق است اما مساوق به این معنا نیست که با همان وجود است بلکه هر جا که شـیئیت صـدق کنـد وجود ذهنی یا خارجی هم هست. و الا اینکه شـیئیت با وجود یکی باشـد را کسـی نگفته است. پس مسـاوقتِ شـیئیت بـا وجود این نیست که هر دو یکی هسـتند و الا می گفتنـد « عینیتِ وجود و شیئیت »، و تعبیر به مساوق نمی کردند، پس لفظ مساوق می فهماند که شیئیت و وجود، دو مفهوم هستند.

جواب ما الحقیقه فیه الوجهان السابقان قد کان عمّ الجنس و النوع و حداً هو تمّ

ص: ۲۹۷

ضمیر « فیه » به « الحقیقه » بر می گردد. « تم » مخفف « تام » است.

مرحوم سبزواری در این عبارت کلمه « ما » را مقید به « الحقیقه » می کند. کلمه « الحقیقه » در اینجا چه نقشی دارد؟ مرحوم سبزواری با عبارت « فیه الوجهان السابقان » نقش آن را بیان می کند و می فرماید « فیه » یعنی در آوردن حقیقت، دو وجه سابق است:

وجه اول: لفظ « الحقیقه » آورده شد تا این « ما » را از « ما » شارحه جدا کند.

وجه دوم: مراد از « الحقیقه » معنای حقیقت باشد یعنی « ما »یی که معنایش این است که حقیقت شیء را بیان می کند « ما الحقیقیه ای ما الحقیقه، احتراز عن ما الشارحه. أو المعنی ما حقیقه ذلک الکثیر المتفق » (۱)

« قد کان عم »: اگر « ما » حقیقیه مطرح شده این « ما »، جواب طلب می کند که جوابش شامل سه چیز می شود یعنی سه گونه جواب برای « ما » هست:

۱ _ جنس در جواب قرار داده شود.

۲ _ نوع در جواب قرار داده شود.

۳ _ حدّی که تام است در جواب قرار داده شود.

توجه کنید که چهار گونه سوال هست ولی سه گونه جواب داده می شود. توضیح اینها بعداً می آید.

ترجمه: جواب « ما » حقیقیه شامل این سه قسم است که عبارتند از جنس و نوع و حدی که آن حدّ، تام است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۵۶، س۶، نشر ناب.

ای هذه الثلاثه تقع فی جواب ما هو عند السوال عن شیئیه الماهیه

ترجمه: این سه تا « جنس و نوع و حد تام » در جوابِ « ما هو » واقع می شوند آنجا که از شیئیت ماهیت سوال می شود « نه از وجود ماهیت، زیرا جایی که از وجود ماهیت سوال می شود بحث دیگری است ».

اگر سوال به اینصورت باشد « الانسان ما هو؟ » یعنی از امر واحدی که کلی می باشد سوال شد جواب آن، حد تام است. اگر سوال به اینصورت باشد « زید ما هو؟ » یعنی از جزئی سوال شود در جواب آن، نوع می آید و اگر سوال به این صورت باشد « زید و بکر و عمرو ما هم؟ » یعنی از متعددهای متفق سوال شود جواب آن، نوع است و اگر از متعددهای مختلف سوال شود یعنی گفته شود « الانسان و الفرس ما هما؟ » در جواب، جنس قریب که « حیوان » است می آید و اگر سوال به « الانسان و الشجر ما هما؟ » شود در جواب، جنس بعید که « جسم نام » است می آید. پس توجه کردید که در یک جا، جنس در جواب می آید و در یک جا حد تام در جواب می آید و در دو جا، نوع در جواب می آید.

بالدّانی و العالی و الاعلی وُزِّعت لف و نشر مرتب

« وزّعت »: تقسیم و توزیع شده است.

در جایی که جواب « ما هو »، جنس است چنین جوابی، دانی است یعنی مرتبه اش پایین تر است و پایین ترین جواب است. در جایی که جواب « ما هو »، نوع است چنین جوابی، عالی است و در جایی که جواب « ما هو »، حد تام است چنین جوابی، اعلی است.

ص: ۲۹۹

این سه جواب به صورت لف و نشر مرتب است یعنی به همان ترتیبی که سه مورد قبل « یعنی جنس و نوع و حد تام » ذکر شد این سه تا هم ذکر می شود.

« لف و نشر مرتب »: یعنی « نشرٌ علی ترتیب اللف ». در ما نحن فیه این سه تا « یعنی دانی و عالی و اعلی » نشر است « یعنی مطلب، پخش شده » بر ترتیب لف « یعنی همان ترتیبی که در لفّ بیان شد که جنس و نوع و حد تام بود ».

بیان اقسام سوالهایی که به وسیله ما هو می شود و بیان جهت این اقسام/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اقسام سوالهایی که به وسیله « ما هو » می شود و بیان جهت این اقسام/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

فاین مجمل کالنوع و ما قد فصلت کالحد التام (۱) [۱]

بحث در اقسام « ما هو » بود. بیان شد چهار قسم « ما هو » داریم. یا به تعبیر دیگر به وسیله « ما هو » از چهار چیز می توان سوال کرد و سه گونه جواب داده می شود. بیان شد جواب سوالِ « ما هو » در بعض اقسام، جنس است و در بعض اقسام، نوع است و در بعض اقسام، حد تام است. سپس درجات این سه گونه جواب بیان شد و گفته شد جواب اگر به جنس باشد درجه اش دانی است و جواب اگر نوع باشد درجه اش عالی است و جواب اگر حد تام باشد درجه اش اعلی است. الان مصنف می خواهد این اختلاف درجه را بیان کند. یعنی می خواهد بیان کند چرا جنس، دانی است و آن دو مورد دیگر عالی و اعلی است و همچنین چرا نوع عالی و حد تام، اعلی است. مصنف با عبارت « فاین مجمل و ما قد فصلت » اختلاف درجه ی عالی و اعلی را بیان می کند. و با عبارت « و این الماهیه الناقصه ... النوعیه » اختلاف درجه ی دانی را با عالی و اعلی بیان کند.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۴، س۲، نشر ناب.

مرحوم سبزواری می فرماید در جایی که جواب « ما هو » نوع است چنین جوابی یکی امر مجمل است در جایی که جواب « ما هو » حد تام است چنین جوابی یک امر مفصل است. به عبارت دیگر نوع، مجملِ حد تام است و حد تام، مفصّلِ نوع است یعنی اگر نوع که ذاتیاتش تبیین نشده است را به صورت حد در آورید، ذاتیاتش تبیین می شود مثلاً « انسان » را اگر به صورت « حیوان ناطق » در آورید « حیوان ناطق » همان « انسان » است ولی در وقتی که لفظ « انسان » می گویید آن دو ذاتی در کنار یکدیگر جمع می شوند و مجملی که عبارت از « انسان » است ارائه داده می شود. وقتی گفته می شود « حیوان ناطق »، همان « انسان » تفصیل به دو ذاتی که دارد داده می شود که عبارت از جنس و فصل است. در هر مرکب و اجزاء هم به همینصورت است زیرا وقتی مرکب ذکر شود این مرکب، مجملِ آن اجزا است و هر گاه اجزاء ذکر شود اجزاء، تفصیل همان مرکب است. در نوع هم ترکیبی از جنس و فصل یعنی ذاتیات است. در اینجا واضح است که اگر شیئی با تفصیل ذکر شود جا افتاده تر از این است که بدون تفصیل ذکر شود یعنی اگر « انسان » در جواب آورده شود اگر چه از نظر معنا با « حیوان ناطق »

فرق نمی کنـد ولی در « حیوان ناطق » تفصـیل داده می شود که ذاتیِ عام و ذاتیِ مختصِ انسان چه می باشـد؟ در حالی که در انسان این تفصـیل نیامـده است پس در حـد تام، چیزی اضافه بر نوع است که آن اضافه در نوع وجود نـدارد. پس در تفصـیل، مخاطب متوجه چیزی شـده که در اجمال متوجه آن نشـده است در هر دو « یعنی اجمال و تفصـیل » این ماهیت را می شـناسد. ولی در تفصـیل، مـاهیت با تمام خصوصـیت شـناخته می شود و در اجمال، ماهیت با این خصوصـیت ها شـناخته نمی شود لـذا جایی که در جوابِ « ما هو »، نوع بیاید جوابِ عالی است و جایی که در جوابِ « ما هو » حد تام بیاید جوابِ اعلی است.

ص: ۳۰۱

توجه کنید که جواب به سه صورت بیان می شد نه دو صورت. یکی از آنها، جواب به جنس بود مثلا جایی که سوال می شود « الانسان و الفرس ما هما؟ » جواب آن « حیوان » است. سوال این است که چرا جوابی که به جنس داده می شود « دانی » گرفته می شود؟ چون جنس، ماهیت تامه نیست بلکه ماهیت ناقصه است یعنی وقتی جنسِ شیء ذکر می شود تمام شیء گفته نمی شود بلکه شیء به نحو ناقص گفته می شود. اما در وقتی که فصل به تنهایی گفته می شود اختلاف است که آیا تمام شیء با آمدن فصل بیان شده است یا جزء آن بیان شده است؟ بعضی می گویند چون فصل مشتمل بر جنس هم هست لذا همه ی نوع بیان شده ولی بعضی می گویند فصل، بیانِ همه ی نوع نیست. اما در مورد جنس کسی اختلاف ندارد زیرا همه معتقدند که جنس، تمام نوع نیست بلکه نوعِ ناقص است به عبارت دیگر بخشی از نوع است نه همه ی نوع. پس روشن است که جنس، ماهیت ناقصه است نه تامه. و با آمدن فصل، تام می شود لذا اگر جواب، جنس قرار داده شود ماهیت ناقصه در جواب قرار گرفته است.

پس روشن شد آن جوابی که « دانی » نامیده شد به حق نامیده شده و آن جوابی که « عالی » و « اعلی » نامیده شد به حق نامیده شده یعنی سه درجه ای که برای سه نوع جواب تعیین شده بود تعیین درستی بود الان مرحوم سبزواری در این عبارت اختلاف درجه ی این سه قسم را بیان می کند.

ص: ۳۰۲

توضیح عبارت

فأین مجمل کالنوع و ما قد فصلت کالحد التام

ضمیر « فصلت » به معنای « ما » بر می گردد که « ماهیت » می باشد و مونث است اما لفظ « ما » مذکر است.

این عبارت، توضیح می دهد که چرا جواب به نوع، عالی قرار داده می شود و جواب به حد تام، اعلی قرار داده می شود؟

ترجمه: مجمل کجا و آنکه تفصیل داده شده کجا؟ « یعنی این دو یکنواخت و یکسان نیستند و درجه آنها یکی نیست. این، درجه اش عالی و آن، درجه اش اعلی است. این عبارت مثل جمله ی _ این التراب و رب الارباب _ است یعنی تراب کجا و رب الارباب کجا؟ یعنی فاصله بین این دو زیاد است ».

عبارت « کالنوع » و « کالحد التام » مثال هستند ولی مثالِ منحصر می باشند یعنی اینطور نیست که « مجمل » چند مصداق داشته باشد که یک مصداقش « نوع » باشد و اینطور نیست که « ما قد فصلت » چند مصداق داشته باشد یک مصداقش « حد تام » باشد. بلکه مصداقِ منحصرِ « مجمل »، در ما نحن فیه « نوع » است و مصداقِ منحصرِ « ما قد فصلت » در ما نحن فیه « حد تام » است. پس لفظ « کاف » در اینجا حمل بر مثال متعدد نمی شود و لذا نباید به دنبال مصادیق آن رفت.

و این الماهیه الناقصه الجنسیه و الماهیه التامه النوعیه

ص: ۳۰۳

ترجمه: ماهیت ناقصه جنسیه کجا و ماهیت تامه ی نوعیه کجا؟ « پس اگر جواب به جنس داده شود جواب به یک ماهیت ناقصه داده شده است لذا جا دارد که اسم جواب را دانی گذاشت اما اگر جواب به نوع یا حد تام داده شود جواب به ماهیت تامه داده شده است لذا جا دارد اسم آن را دانی نگذاشت بلکه عالی یا اعلی گفت ».

نکته: در عبارت مرحوم سبزواری که فرموده « فاین مجمل کالنوع و ما قد فصلت » اشاره به تفاوت عالی و اعلی می کند. و عبارت « این الماهیه الناقصه الجنسیه و الماهیه التامه النوعیه » اشاره به تفاوت درجه بین دانی از یک طرف و عالی و اعلی از طرف دیگر می کند.

سوال: آیا این سه جواب در طول هم هستند؟

جواب: اگر مراد از اینکه می گویید « در طول هم هستند » یعنی « علت و معلول هستند » مسلماً علت و معلول نیستند. اگر مرادتان این باشد که ابتدا باید این سوال را کرد وقتی این سوال تمام شد باید سوال بعدی را کرد این هم صحیح نیست یعنی اینطور نیست که ابتدا سوال کنیم « الانسان و الفرس ما هما؟ » جواب به « حیوان » داده شود بعداً موظف باشیم سوال کنیم « الانسان ما هو؟ »، بلکه از ابتدا می تواند بگوید « الانسان ما هو؟ » بدون اینکه سوالِ « الانسان و الفرس ما هما؟ » را داشته باشیم. این چهار سوال از هم جدا هستند.

ص: ۳۰۴

ثم شرعنا فی وجه الضبط للاجوبه بقولنا

« للاجوبه » متعلق به « الضبط » و « بقولنا » متعلق به « شرعنا » است.

« ثم »: بعد از اینکه بیان شد جواب، سه قسم است مصنف می خواهد بیان کند که این سه قسم چگونه در یک تقسیم ضبط می شود؟ چون اگر مطلب « یعنی اقسام » پراکنده باشد جمع آنها در ذهن کمی مشکل است. غالباً این پراکنده ها را به نحوی ضبط می کنند « یعنی در یک محدوده خاصی قرار شان می دهند » تا ذهنِ شخص این پراکنده ها را کنار هم ببیند و آنها را دریافت کند. مصنف می خواهد این سه جواب یا آن ۴ سوال را به یک وجه مضبوطی بیان کند. یعنی می خواهد یک تقسیمی بیان کند که این چند قسم در آن تقسیم می توانند وارد شوند. به این، وجه ضبط می گویند.

مصنف بیان می کند سوالها یا از یک امر می شود یا از چند امر می شود. در جایی که از یک امر سوال می شود گاهی آن امر، جزئی است گاهی کلی است یعنی گاهی سوال می شود « الانسان ما هو؟ » گاهی سوال می شود « زید ما هو؟ ». در « الانسان ما هو؟ » از امر واحد که کلی است سوال شده و در « زید ما هو؟ » از امر واحد که جزئی است سوال شده است.

گاهی هم از اشیاء « یعنی متعدد » سوال می شود این اشیاء هم بر دو قسم است چون یا مختلف الحقایق هستند مثل اینکه سوال شود « الانسان و الفرس ما هما؟ » یا متفق الحقایق هستند مثل اینکه سوال شود « زید و بکر ما هما؟ »

ص: ۳۰۵

ترجمه: سپس خواستیم برای آن سه جواب، وجه ضبطی بیان کنیم تا آن سه جواب را در یک تقسیم واحدی ارائه بدهیم تا ذهن به راحتی بتواند این سه نوع جواب پراکنده را در یک جا جمع کند.

« للاجوبه بقولنا »: در وجه ضبطی که برای اجوبه داریم شروع کردیم با قول خودمان که گفتیم « اذ شیء واحد ... ».

اذ شیء واحد او اشیاء بسؤلٍ تُتَّسَق ای فی السوال تجتمع و تنتظم

یک شی یا چند شیء در سوال، متسق و منتظم می شوند. یعنی یا شیء واحد « مثل زید » در سوال می آید یا اشیایی « مثل زید و بکر یا مثل انسان و فرس » پشت سر هم و در ردیف هم قرار می گیرند.

ترجمه: زیرا یا شیء واحد در سوال می آید یا اشیایی در یک سوال، متسق می شوند « یعنی به نظم کشیده می شوند و در ردیف هم و در پِیِ هم می آیند » و جمع می شوند و یک نظام خاص داده می شوند.

و اذا کانت اشیاء فاما تختلف الحقایق لها او تتفق

« کانت » تامه است اگر ناقصه هم گرفته شود اشکال ندارد ولی تامه بهتر است.

اگر در سوال، اشیاء بیاید بر دو قسم است زیرا این متعدد، یا مختلف الحقایق است یا متفق الحقایق است.

ترجمه: و زمانی که اشیاء در سوال بیاید یا حقایقی که برای این اشیاء ثابت است مختلف می باشد « مثل اینکه سوال از انسان و فرس شود » یا حقایقی که برای این اشیاء ثابت است متفق می باشد « مثل اینکه سوال از زید و بکر می شود ».

ص: ۳۰۶

و اذا کان واحداً فاما کلی و اما جزئی

مصنف با این عبارت، قسم اول « که سوال از شیء باشد » را به دو قسم تقسیم می کند و می گوید اگر سوال از واحد شده باشد آن واحد یا کلی است مثل « الانسان ما هو؟ » یا جزئی است مثل « زید ما هو؟ ».

نکته: اگر لفظ « واحد » را به نصب بخوانید، می توان لفظ « اشیاء » در عبارت « اذا کانت اشیاء » را هم به نصب خواند و « کانت » ناقصه بشود که ضمیر آن به « مسول عنها » بر گردد.

فالاول الکلی

از اینجا مصنف شروع به تفصیل می کند. زیرا چهار نوع سوال مطرح شد الان می خواهد مثال بزند و جواب این چهار سوال که سه جواب است را بیان کند.

ادامه بیان جهت اینکه جواب از « ما هو » سه قسم است/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان جهت اینکه جواب از « ما هو » سه قسم است/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

فالاول الکلی مثل الانسان ما هو بحد تام اجبا (۱) [۱]

بحث در اقسام جواب « ما هو » بود بیان شد چهار نوع سوال به « ما هو » است و سه نوع جواب برای این چهار نوع سوال حاصل است. سپس مصنف درصدد بیان این مطلب وارد شد تا یک تقسیمی بیان کند که همه جوابها را ضبط می کند. لذا به اینصورت بیان کرد: یا سوال به « ما هو » از شیء واحد می شود در اینصورت گاهی آن واحد، جزئی است و گاهی کلی است. و یا سوال به « ما هو » از اشیاء متعدد می شود در این صورت گاهی آن اشیاء، متفق الحقیقه هستند گاهی مختلف الحقیقه هستند. پس مجموع اقسام، چهار تا شد که عبارتند از:

ص: ۳۰۷

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۴، س۶، نشر ناب.

۱ ــ واحدی که کلی باشد.

۲ ــ اشیایی که متخالف الحقیقه باشند.

۳ ــ واحدی که جزئی باشد.

۴ ــ اشیایی که متفق الحقیقه باشند.

این تربیتی که در اینجا بیان شد ترتیب واضحی نیست لذا خود مصنف، این چهار قسم را توضیح می دهد:

مورد اول: مصنف مورد اول را عبارت از واحد کلی گرفته است یعنی اگر به وسیله « ما هو » سوال از یک امر شد و آن امر هم کلی بود مثل « الانسان ما هو؟ » در اینجا جوابی که آورده می شود حد تام است یعنی باید در جواب، « حیوان ناطق » گفته شود.

مورد دوم: سوال از امور متعدده می شود که مختلف الحقیقه باشند مثل « الفرس و الانسان ما هما؟ » در اینجا فرق نمی کند که آن امور متعدد، کلی باشند مثل همین مثال که بیان شد یا جزئی باشند مثل اینکه یک فرس خاصی باشد که دارای اسم باشد و یک انسانی باشد که اسم داشته باشد مثلا گفته شود « این فرس و زید ما هما؟ » ولی توجه کنید که در اینگونه موارد، نوعاً به صورت کلی مطرح می شود نه جزئی. جواب چنین سوالی، جنس است مگر اینکه دانسته شود سائل، از تک تک این امور سوال می کند یعنی مثلا اسبی که اسم خاص دارد چیست؟ در جواب گفته می شود « اسب است » و آن انسانی که اسم خاص دارد چیست؟ در جواب گفته می شود « انسان است » در اینجا این سوال در واقع سوال از جزئی می کند که داخل در قسم سوم می شود و بعداً مطرح می گردد.

ص: ۳۰۸

مورد سوم: سوال از واحد می شود که جزئی است مثل « زید ما هو؟ » در اینجا جوابی که آورده می شود نوع است.

مورد چهارم: سوال از متعدد می شود که متفق الحقیقه اند مثل « زید و بکر و عمرو ما هم؟ » در اینجا هم جوابی که آورده می شود نوع است.

پس در سوال سوم و چهارم، جوابشان مشترک است یعنی فقط نوع می آید. به همین جهت است که سوال، چهار قسم دارد ولی جواب، سه قسم است.

سوال: اگر سوال از صنف شود چگونه خواهد بود مثلا گفته شود « الانسان الابیض ما هو؟ »

جواب: جواب در اینجا مثل همان سوال اول است که عَرَض به آن ضمیمه شده است. اما این سوال از محل بحث بیرون است چون از صنف به وسیله « ما هو » سوال نمی شود زیرا صنف عبارت از حقیقت + عرض است. از حقیقت به وسیله « ما هو » سوال می شود ولی از عرض به وسیله « ما هو » سوال نمی شود پس از مجموع حقیقت و عرض هم به وسیله « ما هو » سوال نمی شود اگر کسی به وسیله « ما هو » از صنف سوال کرد و ایراد نگرفتیم « البته ایراد گرفته می شود که چرا با ما هو سوال کردی زیرا ما هو سوال از حقیقت است و این سوال، سوال از حقیقتِ متصف به قید و صفت و عرض می شود یعنی از حقیقت خالی سوال نمی شود لذا نباید از ما هو استفاده کرد » و تسامح کردیم اینگونه جواب داده می شود که در اینگونه سوال ها، حقیقت که انسان یا حد تام است ذکر می شود بعداً عرض « مثل سواد » هم باید به نحوی بیان شد. در واقع این گونه سوالها، سوال به « من هو » می شود مثلاـ در مورد زید می گویند « زید من هو؟ » در جواب باید حتما « انسان » گفته شود ولی نمی توان به این جواب اکتفا کرد بلکه باید چیزی به آن اضافه کرد و اینگونه گفت « زید، انسانی است که پسر فلانی است و در فلان زمان متولد شده و در فلان مکان زندگی می کند ». یعنی باید خصوصیات شخصیه آن بیان شود تا آن را از بقیه ممتاز کند. سوال به وسیله « من هو » سوال از مشخِّصات است. سوال به صنف هم سوال به « من هو » است نه « ما هو ». اگر سوال به « ما هو » باشد یکی از این چهار قسم را دارد ولی بیان شد که ندارد در نتیجه قسم پنجم قرار داده می شود.

ص: ۳۰۹

نکته: البته در صنف، سوال به وسیله « من هو » هم روشن نیست همانطور که سوال به وسیله « ما هو » روشن نبود. بالاخره در اینجا یا باید تسامح کرد یا باید سوال را مرکب کرد مثلا گفته شود « انسان ابیض چه حقیقت و چه عوارضی دارد؟ » یعنی هم سوال از حقیقت بشود هم سوال از عوارض بشود.

توضیح عبارت

فالاول الکلی مثل الانسان ما هو بحد تام أجبا

مراد از « اوّل »، قسم اول است. به این قسم، اوّل می گوید چون در هنگام تقسیم کردن فرمود « اذ شیء واحد او اشیاء » که « شیء واحد » را اوّل گرفت ولی آن مورد اول دو قسم داشت که یکی جزئی و یکی کلی بود. لذا با لفظ « الکلی » که می آورد یکی از آن دو قسم را مشخص می کند و می گوید « فالاول الکلی » یعنی آن اوّلی که گفتیم به شرطی که کلی باشد. پس مراد از « فالاول الکلی » یعنی « واحد کلی ».

ترجمه: واحد کلی مثل « الانسان ما هو؟ » اگر مورد سوال واقع شود به حد تام جواب داده می شود.

موکد بالنون الحقیقه المبدله بالالف وقفاً

مصنف می فرماید لفظ « اَجِبا » در اصل « أَجِبَن » بوده یعنی دارای نون تاکید خفیفه است. این نون چون ساکن بوده و ما قبلش متحرک بوده تبدیل به الف شده و در حال وقف با الف خوانده شد.

ص: ۳۱۰

نکته: وقتی نون تأکید به « أجب » متصل شود تبدیل به « أَجِيبَن » می شود وقتی وقف شود تبدیل به « أَجِيبَا » می شود و یاء به خاطر ضرورت شعری افتاده است. البته باید مراجعه به کتب صرف شود که یاء در همه جا بر می گردد یا در موارد خاص بر می گردد.

ترجمه: لفظ « اجبا » موکد به نون خفیفه است که این نون خفیفه باقی نمانده است بلکه در حال وقف تبدیل به الف شده است.

و ثانیا و هو الاشیاء المتخالفه الحقائق اجب بجنس نُسِبا الیها نسبه ذاتیه

« ثانیا » مفعول مقدم برای « اجب » است لذا منصوب شده است.

لفظ « ثانیا » عطف بر « فالاول » است. یعنی آن که دوم ذکر شد « الاشیاء » بود این هم به دو قسم تقسیم می شود. قسم اول، مختلف الحقیقه است.

نکته: از اینجا معلوم می شود این عددهایی که مصنف بیان کرده عددهای طبیعی است پس مراد از « الاول »، « شیء » است که دو قسم کلی و جزئی داشت لذا مصنف لفظ « الاول » را مقید به « کلی » کرد. مراد از « ثانی »، « الاشیاء » است وقتی « ثانی » گفته می شود وارد بحث در اختلاف و اتفاق می شود و چون ابتدا اختلاف ذکر شده همان اختلاف قسم دوم قرار داده می شود.

ترجمه: و قسم دوم « اگر قسم دوم مورد سوال قرار گرفت » جواب به جنس داده می شود « که قسم دوم، اشیاء مختلف الحقایق هستند » جنسی که نسبت به اشیاء متخالفه دارد اما این نسبت، ذاتی است « مراد از نسبه، یعنی یک شیء بر شیء دیگر حمل می شود لذا این نسبت ممکن است عرضی باشد در صورتی که آن شیء، عارض باشد و ممکن است این نسبت، ذاتی باشد در صورتی که آن شیء، ذاتی باشد. وقتی شیئی به شیء دوم نسبت داده می شود آن شیء اول اگر ذاتی برای شیء دوم باشد نسبت، نسبت ذاتیه می شود و اگر عرضی باشد نسبتِ آن عرضی می شود.

ص: ۳۱۱

اگر به انسان، سواد نسبت داده شود نسبت، عرضی می شود و اگر به انسان، حیوانیت نسبت داده شود نسبت، ذاتی می شود. پس هر جنسی نسبت به نوعش نسبت ذاتی دارد لذا مصنف می فرماید « نسبا الیها نسبه ذاتیه » یعنی جنسی که به اشیاء متخالفه نسبت داده شده از نوع نسبت ذاتی. ضمیر « نسبا » به خاطر اشباع است و مبدّل از نون خفیفه نیست چون نون خفیفه در امر آورده شد. لفظ « نسب » امر نیست بلکه فتحه « نسبا » را اشباع کرده و تبدیل به الف شده است این کار در شعر می شود به اینکه فتحه تبدیل به الف می شود و ضمه تبدیل به واو می شود و کسره تبدیل به یاء می شود.

و الاول الواحد الجزئی مثل زید ما هو

مصنف در اینجا دوباره به حالت اوّلی بر می گردد و تعبیر به « ثالث » می کند. مراد از « الاول » را با عبارت « الواحد » بیان می کند. پس لفظ « الواحد » عطف بیان یا بدل برای « الاول » است.

ترجمه: آن اوّلی که واحد و جزئی است مثل « زید ما هو؟ ».

و ثالث مثل زید و عمرو و بکر ما هو شُرِّک کلٍ مع الاخر فی النوع

« کل » یعنی هر یک از این دو که عبارت از « الاول الجزئی » و « ثالث » است.

لفظ « ثالث » به جای « ثانیا » است لفظ « ثانیاً » چون مفعول بود به صورت منصوب خوانده شد ولی چون لفظ « ثالث » نائب فاعل « شرّک » است به رفع خوانده می شود.

ص: ۳۱۲

نکته: مصنف چون نمی خواست کلمه « متفق » را بیاورد تعبیر به « ثالث » کرد. اگر تعبیر به « ثانی » می کرد همانطور که در « ثانی » لفظ « المتخالفه » آمد در اینجا باید بعد از لفظ « ثانی » کلمه « المختلفه » را می آورد ولی نخواسته کلمه « المختلفه » را بیاورد و خواسته فقط به لفظ « ثالث » اکتفا کند. چون لفظ « ثالث » گفته است اشاره به قسم سوم می کند که در بیان آن چهارم قسم، این مورد، قسم سوم ذکر شد زیرا ابتدا شیء را بیان کرد. سپس اشیاء را بیان کرد. قبل از اینکه اوّل را تقسیم کند دومی « که اشیاء است » را تقسیم کرد به اینکه متفق و مختلف باشد. بعداً قسم اول را تقسیم به کلی و جزئی کرد. پس علت اینکه مصنف تعبیر به ثالث کرد به خاطر این نکته ای است که بیان شد.

ترجمه: سومین سوال مثل « زید و عمرو و بکر ما هم » که هر کدام از این دو « یعنی الاول الجزئی و ثالث » با دیگری مشترک در جواب هستند « یعنی جواب هر کدام همان نوع واحد است پس یک جواب هست و به جای اینکه بگوید _ یک جواب دارد _ می گوید هر یك با دیگری در جواب، شریک هستند پس اگر جواب سوال اولی نوع قرار داده شود جواب دومی را هم نوع قرار بده و بالعکس ».

ای فی ان یجاب عنهما به ان بما هو الیه قد سلک لا بمن هو

ص: ۳۱۳

مشرکند در اینکه از هر دو سوال، به نوع جواب داده می شود اگر به « ما هو » سوال شود.

« ان بما هو الیه قد سلک لا بمن هو »: در هر یک از دو سوال اخیر « یعنی الاول و ثالث » که گفته شد دو نحوه سوال می توان کرد یکی سوال به « ما هو » است و یکی سوال به « من هو » است. یکبار گفته می شود « زید ما هو؟ » یکبار گفته می شود « زید من هو؟ » در سوال دومی هم یکبار گفته می شود « زید و بکر و عمر ما هم؟ » یکبار گفته می شود « زید و بکر و عمرو من هم؟ » اما جواب سوال وقتی نوع است که سوال به « ما هو » شود. اگر سوال به « من هو » شود جواب آن نوع است ولی نمی توان به نوع اکتفا کرد باید مشخصات هم بعد از نوع ذکر شوند.

ترجمه: اگر به وسیله « ما هو » به هر یک از آن دو « یعنی به واحد جزئی و ثالث » سلوک شده باشد نه سوال به « من هو » باشد.

اذ یُسل بمن عن العارض المشخِّص لا عن ماهیه الشیء و حقیقته

مصنف با این عبارت بیان می کند که چرا اگر سوال به « من هو » شود نوع در جواب آن نمی آید؟ زیرا وقتی سوال به « من هو » شود از نوع که ماهیت است سوال نشده بلکه از خصوصیات سوال شده است پس باید در جواب آن، خصوصیت قرار داده شود. اگر هم نوع ذکر شده نباید به نوع اکتفا شود و باید خصوصیت هم ضمیمه شود.

ص: ۳۱۴

ترجمه: « چرا اگر سوال به مَن هو شود نوع در جواب آن نمی آید؟ » چون به وسیله « مَن » از عارضی که مشخِّص است سوال می شود « مشخصات هم عوارض هستند پس ـ مَن ـ از عوارض سوال می کند و نوع از عوارض نیست لذا در جواب نمی آید » نه از ماهیت شیء و حقیقت شیء « زیرا سوال به وسیله ماهیت و حقیقت، به وسیله ـ ما هو ـ می شود اگر به وسیله ـ من هو ـ بخواهد سوال شود سوال از مشخصات می شود ».

نکته: توجه کنید که مرحوم سبزواری لفظ « العارض » را متصف به « المشخّص » کرد. سوالی که اینجا می شود این است که آیا عارض، مشخِّصِ شخص است یا وجود، مشخِّصِ شخص است. در اینکه مشخِّص چیست چهار قول گفته شده است:

۱ ـ مشخِّص شیء، وجودش است.

۲ ـ مشخِّص شیء، فاعلش است.

۳ ـ مشخِّص شیء، موضوع است.

۴ ـ مشخِّص شیء، عرض است.

فارابی از بین مشاء و حکمت متعالیه که رئیس آن مرحوم صدرا است قول اول را قبول دارند و معتقدند که مشخِّص، وجود است و عوارض را مشخّص نمی گیرند بلکه اماراتِ تشخّص می گیرند و می گویند تشخّص به وجود، حاصل شد و این عوارض، علامت آن تشخّص است نه اینکه مشخَّص کننده باشند. مشخص کننده، وجود است. آنجا که تشخّص با وجود حاصل می شود عوارض نشان می دهند که تشخص به وسیله وجود حاصل شد پس عوارض امارات تشخص می شوند نه مشخِّص.

ظاهراً مرحوم سبزواری که پیرو حکمت متعالیه می باشد همین قول را قبول دارد و عارض را مشخّص نمی داند بلکه اماره تشخص می داند.

قول چهارم که عارض، مشخّص است قول مشاء است. مشاء می گویند عوارض، مشخّصاتند.

قول دوم و سوم را مرحوم صدرا توجیه می کند و نشان می دهد هر دو صحیح است زیرا قول سوم را به قول اول بر می گرداند به این صورت که مشخِّصِ عوارض، موضوع است و عرض در وجودش احتیاج به موضوع دارد نه در مفهوم و ماهیتش، پس مشخِّصِ عرض همان وجود است ولی اینگونه تعبیر کرده است. قول دوم را هم به قول اول بر می گرداند و می گوید فاعل به فعل وجود می دهد پس اگر فاعل، مشخِّص است از باب اینکه اعطاء وجود می کند مشخِّص است پس باز هم وجود، مشخِّص است. مرحوم صدرا در قول چهارم هم می گوید عوارض، مشخِّص نیستند بلکه اماره تشخص هستند.

مرحوم سبزواری در اینجا لفظ « المشخّص » را صفت « العارض » قرار داده که یا به مبنای مشاء، حرف زده است یا اینکه اماره را در تقدیر گرفته یعنی « عارضی که اماره تشخص است ». هر دو احتمال صحیح است و تسامحی در آن نیست. اینگونه عبارت آوردن با توجه به معلومیت مطلب اشکالی ندارد.

در جایی که سوال به « ما هو » از حقیقت شیء می شود آیا می توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد یا نه؟/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۹/۳۰

ص: ۳۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: در جایی که سوال به « ما هو » از حقیقت شیء می شود آیا می توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد یا نه؟/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و قد یقال الفصل قد یقال ای یحمل و یجاب به (۱) [۱]

اقسام سوال به « ما هو » بیان شد جواب آن هم گفته شد. در بعضی جواب ها حد تام می آمد و در بعضی ها جنس می آمد و در بعضی ها نوع می آمد. در هیچکدام از این چهار نوع سوال، فصل آورده نمی شد. آیا ممکن است در سوالی از سوال ها، فصل در جواب آورده شود؟ مثلا در جایی که باید حد تام آورده شود می توان فصل آورد؟ یا جایی که باید نوع آورده شود می شود می توان فصل آورد « در جایی که باید جنس آورده شود روشن است که نمی توان فصل را آورد »؟

مرحوم سبزواری بحث را به صورت عام اینگونه مطرح می کند: در جایی که سوال به « ما هو » از حقیقت شیء می شود آیا می توان در جواب آن فصل آورد یا نه؟

کلام مرحوم سبزواری دارای تسامح نیست و دقیق است زیرا می فرماید « جایی که حقیقت شیء، سوال می شود نه جزء حقیقت ». در جایی که جنس در جواب می آید اگر چه با « ما هو » سوال می شود ولی در واقع سوال از جزء حقیقت شده است نه از حقیقت. در جایی که حد تام یا نوع قرار داده می شود اگر سوال به « ما هو » شود از تمام حقیقت سوال شده است اگر چه ظاهر سوال ها فرق نمی کند و در هر جا فکر می شود تمام حقیقت است ولی وقتی جواب داده شود معلوم می شود از جز حقیقت سوال شده است زیرا در جایی که سوال شد « الانسان و الفرس ما هما؟ » از جزء حقیقت هر کدام از انسان و فرس جداگانه سوال شده و از تمام حقیقت هر دو سوال شده است زیرا تمام حقیقت انسان و فرس همان جنس است.

ص: ۳۱۷

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۴، س۱۱، نشر ناب.

پس مرحوم سبزواری می فرماید در جایی که از تمام حقیقت به وسیله « ما هو » سوال می شود آیا فصل می تواند در جواب قرار بگیرد یا نه؟ توجه کنید کلام ایشان با آنچه که بنده ــ استاد ــ در ابتدای جلسه توضیح دادم تفاوت نمی کند ولی کلام ایشان طبق قانونی که قدما داشتند کمی مبهم گذاشته شده و به خواننده واگذار شده که ابهامش را بر طرف کند و این قانونی است که قدما در نوشته های خودشان داشتند و همه مطالب را در نوشته های خود نمی آوردند. مقداری را به مخاطب واگذار می کردند تا فکر مخاطب تلاش کند و بر اثر تلاش فکری، استعدادش قوی شود و مطالب را با دقت بفهمد این قانون در گذشته رعایت می شد و نتیجه ی خوبی می داد اما امروزه کمتر در نوشته ها این قانون رعایت می شود و لذا دقت ها، امروزه کمتر از گذشته شده است.

مصنف می فرماید بعضی معتقدند که فصل را می توان جانشین حد تام و نوع کرد. در اینجا باید سه بحث مطرح شود:

بحث اول: چرا می توان فصل را جانشین کرد؟

بحث دوم: وقتی فصل جانشین شد خسارت به جایی وارد می شود یا نه؟

مصنف می فرماید این کار صحیح است ولی با این کار، تمام حرف منطقیین ویران شد پس خسارت وارد کرده.

بحث سوم: مصنف جمع بین دو مطلب می کند و می گوید چه کار کنیم که این کار صحیح انجام بگیرد و منطقیین هم ویران نشوند.

ص: ۳۱۸

توضیح عبارت

و قد یقال الفصل قد یقال ای یحمل و یجاب به

« یقال » اوّلی به معنای « گفته می شود » است و « یقال » دومی به معنای « حمل » می شود و جواب داده می شود » است.

ترجمه: گاهی گفته می شود که می توان فصل را حمل کرد به جای اینکه نوع یا حد تام را حمل کرد و به عبارت دیگر جواب به فصل داده می شود.

وقتی گفته می شود « الانسان ما هو؟ » در جواب، لفظ « ناطق » گفته می شود در واقع این جواب حمل می شود بر مبتدای محذوف یعنی « هو ناطق » لذا جواب در همه جا محمول است و موضوعش مقدر است پس جواب در همه جا حمل می شود. در اینجا مرحوم سبزواری می فرماید: گروهی گفتند که در اینجا می توان فصل را حمل کرد و جواب قرار داد همانطور که نوع و حد تام را می توان حمل کرد.

و الحال ان ما الحقیقی به السوال

این که می توان فصل را به جای نوع یا حد تام حمل کرد دارای شرط است که آن شرط را با این عبارت بیان می کند و آن این است: در حالتی که به وسیله « ما » ی حقیقی سوال شده است.

ترجمه: و حال آنکه به توسط « ما » حقیقی سوال انجام شده است.

مصنف این عبارت را به این خاطر بیان می کند: جایی که به وسیله « ای » سوال شود همه اجازه دادند که فصل می تواند در جواب بیاید اما در جایی که به « ما » حقیقیه سوال شود بعضی گفتند می توان فصل را در جواب آورد و بعضی اجازه ندادند.

ص: ۳۱۹

ای ربما یقال: ان الفصل یقال فی جواب ما هو

مصنف با این عبارت، تمام بیت را معنا می کند و می گوید بعضی معتقدند که فصل در جواب « ما هو » گفته می شود و لازم نیست فقط از نوع و حد تام و جنس استفاده کرد.

صفحه ۲۰۵ سطر ۱ قوله « و لیس »

مصنف از اینجا شروع بررسی این قول می کند و می گوید: منطقی می گوید فصل را در جواب « ای » بیاور نه در جواب « ما ». ولی حکیم اجازه می دهد که فصل در جواب « ما » هم بیاید. علت این امر این است که چون منطقی، فصل را به عنوان مفهوم انتخاب می کند و مفهوم، مبیِّنِ حقیقت شیء نیست لذا فصل که منطقی انتخاب کرده است مبیِّنِ حقیقت شیء نیست ولی حکیم، فصل را مفهوم قرار نمی دهد بلکه یک واقعیت خارجی قرار می دهد که از سنخ وجود است. نمی گوید فصلِ انسان، ناطق است بلکه می گوید فصل انسان، نفس ناطقیت انسان است که انسان را انسان می کند. پس ملاحظه کردید فصلی که نزد منطقی گفته می شود فرق می کند با فصلی که نزد حکیم گفته می شود.

با فصلی که حقیقت خارجی است می توان حقیقت خارجی را تبیین کرد ولی حقیقت خارجی را نمی توان با مفهوم تبیین کرد لذا منطقی اجازه نمی دهد فصل در جواب « ماهو » آورده شود ولی حکیم اجازه می دهد.

ص: ۳۲۰

توضیح بحث: مرحوم سبزواری به اینصورت بیان می کند:

مقدمه اول: فصل به معنای صورت نوعیه است.

مقدمه دوم: صورت نوعیه، حقیقت شیء است.

نتیجه: پس فعل، حقیقت شیء است. اگر فصل، حقیقت شیء است می تواند در جواب « ما هو » بیاید. تمام تلاش مصنف برای اثبات این دو مقدمه است.

دلیل بر مقدمه اول: در جای خودش خوانده شده که بین فصل و صورت، فرق اعتباری است نه واقعی یکبار فصل، موجود به وجود خارجی قرار داده می شود و یکبار موجود به وجود ذهنی قرار داده می شود چون اگر فصلِ منطقی باشد فصل منطقی، مفهوم است و لذا موجود به وجود ذهنی است و اگر فصل فلسفی باشد فصل فلسفی، موجود به وجود خارجی است لذا فصل را یکبار موجود به وجود خارجی لحاظ می شود و یکبار موجود به وجود ذهنی لحاظ می شود. بستگی دارد به اینکه منطقی باشیم یا فلسفی باشیم. وقتی که فصل، موجود به وجود خارجی باشد فصل انسان، نفس انسان می شود. صورت نوعیه انسان هم، همان نفس می شود « توجه کنید که مراد صورت نوعیه بدن انسان نیست زیرا ما دو صورت نوعیه داریم که یکی برای انسان است و یکی برای بدن انسان است زیرا بدن انسان، جسم است و هر جسمی مرکب از هیولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه است پس بدن ما دارای صورت نوعیه است که در بدن حلول کرده است اما نفس ما مجرد است و حلول نکرده است. پس نفس ما صورت نوعیه انسان است و لذا برای بدن خودمان صورت نوعیه داریم اما آن صورت نوعیه چیست؟ مرحوم صدرا می گوید مرتبه نازله ی همین نفس است که می تواند حلول کند و جسمانی است. اگر از مرحوم صدرا سوال شود که مراد از مرتبه ی نازله چیست؟ می گوید مرتبه ی نباتی این نفس است یا مرتبه ی نباتی توام با مرتبه ی حیوانی است که در بدن ما نفوذ می کند و بدن ما به توسط آن صورت، کارهای نباتی را که عبارت از تغذیه و تنمیه و تولید است انجام می دهد و کارهای حیوانی که حرکت بالاراده است را انجام می دهد. اگر مرتبه ی نازله از آن گرفته شود جسد می شود که نه کار نباتی انجام می دهد نه کار حیوانی انجام می دهد.

ص: ۳۲۱

آن نفس ناطقه که درجه ی عقلی است دارای مرتبه ی نازله است که حلول در بدن می کند و همان، صورت نوعیه ی بدن می شود.

مشاء می گوید صورت نوعیه ی بدن یعنی نفس نباتی و حیوانی، ابزار نفس ناطقه است.

پس صورت نوعیه بدن ما با صورت نوعیه خودمان اینگونه نیست که از هم گسیختگی و تباین داشته باشند بلکه یا مرتبه ی نازله ی نفس است یا آلت و ابزار است ».

پس توجه کردید که نفس ما صورت نوعیه ما است و همین، فصل نفس ناطقه است و ما را از حیوانات و جمادات و نباتات جدا می کند اگر نفس ناطقه نبود ما از بقیه موجودات جدا نمی شدیم. پس نفس ناطقه، هم صورت نوعیه ی ما هست هم فصل ما هست و هر دو موجود به وجود خارجی هستند و تفاوتی بین آنها نیست جز اینکه یکی لا بشرط ملاحظه می شود و دیگری بشرط لا ملاحظه می شود. یعنی اگر دو گونه لحاظ نباشد این دو، یکی هستند.

اما در فصلِ منطقی، «ناطق» فصل می شود که یک امر ذهنی است زیرا مفهوم می باشد. اگر «ناطق» را بخواهید با صورت نوعیه انسان که در خارج است بسنجید فرق واقعی دارد چون این فصل در ذهن موجود است و آن صورت نوعیه در خاج موجود است اگرچه ماهیت فصل با ماهیت صورت نوعیه یکی است ولی وجودشان فرق می کند چون وجود یکی، ذهنی است و وجود دیگری خارجی است و فرق در وجود، فرق اعتباری نیست بلکه واقعی است. در اینجا باید صورت نوعیه را در خارج قرار نداد بلکه آن را در ذهن آورد همانطور که فصل در ذهن است تا هر دو، وجود ذهنی پیدا کند و این دو موجود ذهنی با هم سنجیده شوند که به لحاظ ذات و وجودشان تفاوت ندارند و تفاوتشان فقط به اعتبار است. صورت نوعیه، بشرط لا ملاحظه می شود و فصل، لا بشرط ملاحظه می شود و تفاوت فقط در فرض و اعتبار است.

پس چه در فصلی که حکیم می گوید که با صورت نوعیه ی خارجی سنجیده شد و چه در فصلی که منطقی می گوید که با صورت نوعیه ی ذهنی سنجیده شد فرقی بین فصل و صورت نوعیه نیسیت جز به اعتبار. پس فصل، همان صورت نوعیه است. در اینجا مقدمه ی اول اثبات شد.

نکته: «ناطق» مفهوم آن نفس است یعنی ناطق در واقع نشاندهنده آن فصل نیست بلکه نشاندهنده یکی از خصوصیات آن فصل است و چون بهترین خصوصیت بود به عنوان جانشین فصل انتخاب شده است ولی مراد از «ناطق» مفهوم ناطق است و الا واقعِ ناطق را نمی توان حمل کرد چون واقعِ ناطق، نفس ما است که نمی تواند حمل شود آنچه که حمل می شود مفهوم ناطق است. در حمل، مفهوم موضوع، موضوع قرار داده می شود و مفهوم محمول، محمول قرار داده می شود. این مفهوم، مشیر به خارج است که آن خارج را فیلسوف می گوید فصل است.

نکته: همیشه اینگونه است که در ذهن ما با هر تصوری، یک وجود اتفاق می افتد. ممکن است ناطق را تصور کنید بار دوم هم تصور کنید در اینصورت دو وجود هست. اگرچه سنخ هر دو یکی است و هر دو، وجود ذهنی اند ولی اولی، یک شخص از وجود ذهنی است دومی هم شخص دیگر از وجود ذهنی است چون دو تصور شده است با هر تصور، یک شخص از وجود ذهنی حاصل می شود.

توضیح عبارت

و لیس فیه البعد عن صواب عند الحکیم الالهی صاحب اللباب

ص: ۳۲۳

ضمیر «فیه» به «قول» بر می گردد که از «یقال» اولی فهمیده می شود یعنی از «یقال» در عبارت «ای ربما یقال».

ترجمه: و در این قول، بُعد از حق نیست اما نزد حکیم الهی « ولی منطقی آن را قبول نمی کند » که صاحب عقل باشد.

«صاحب اللباب»: ظاهراً این عبارت قید احترازی نیست بلکه یک نوع توصیف است یعنی همه حکما اینچنین هستند که صاحب عقل می باشند. توجه کنید که اثبات شیء، نفی ماعدا نمی کند یعنی نمی خواهد بگوید دیگران صاحب عقل نیستند بلکه می گوید همه حکما صاحب عقل هستند و حرف آنها طق ادراک عقل است.

اذ الفصول صور نوعیه

این عبارت بیان مقدمه ی اول است. و مقدمه دوم را با عبارت « و الشیء شیئاً کان الفعلیه » در صفحه ۲۰۶ سطر ۶ بیان می کند یعنی حقیقت شیء با آن بخش بالفعلش یعنی صورت شیء است زیرا هر شیء دارای بخش بالقوه است که همان ماده می باشد و دارای بخش بالفعل است که همان صورت است و حقیقت هر شیء به ماده اش نیست بلکه به صورتش است.

این عبارت تعلیل برای « لیس فیه البعد » است یعنی علت اینکه فصل را می توان جانشین نوع و حد تام کرد « یعنی در جواب ما هو قرار داد » و بُعد از حق ندارد این است که چون فصول، صور نوعیه هستند.

ای هی ماخذها

در بعضی نسخ، « مآخذها » دارد. هر دو وجه صحیح است.

ص: ۳۲۴

فصـول صـور نـوعیه است یعنی این صـورت نوعیه، ماخـذ آن فصول هسـتند و فصول از این صورت نوعیه اخـذ می شونـد پس صورت نوعیه قابلیت دارند که فصول از آنها اخذ شود. توجه کنید نزد منطقی اینگونه است که فصل از صورت نوعیه اخذ می شـود امـا نزد حکیم فصـل بـا صورت نوعیه یکی می شود نه اینکه فصـل از صورت نوعیه گرفته شود لـذا مصـنف در ادامه می فرمایـد « و فی الحکمه تسـمی... » مصـنف بـا این عبـارت بیـان می کنـد که صورت نوعیه، فصل حقیقی قرار داده می شود بله فصلِ منطقی، عنوانی است که از صورت نوعیه اخـذ می شود و صورت نوعیه ماخـذ برای فصل منطقی است پس در منطق بین فصل و صورت نوعیه گسـیختگی کامل نیست. وقتی عینیت نباشـد اشـکالی ندارد « اگرچه در فلسـفه، عینیت است » ولی تباین هم نیست چون یکی ماخوذ است « که همان فصل است » و یکی ماخذ است « که همان صورت نوعیه است ».

و فی الحکمه تسمی الصور النوعیه فصولا حقیقیا فالنفس الناطقه فصل حقیقی لا الناطق الذی هو مفهوم کلی

مصـنف با این عبارت مثال اول را بیان می کنـد. در حکمت، خود صورت نوعیه فصل حقیقی نامیده می شود پس نفس ناطقه، فصـل حقیقی انسـان اسـت نه نـاطقی که مفهـوم کلی است چـون این نـاطق که مفهـوم کلی است فصـل منطقی می باشـد و در حکمت به آن فصل گفته نمی شود.

و النفس الحساسه فصل حقیقی قریب للحیوان و بعید للانسان لا مفهوما الحساس و المتحرک بالاراده

ص: ۳۲۵

لفظ « مفهوما » تثنیه است که نون آن به اضافه افتاده است.

مصنف با این عبارت مثال دوم را بیان می کند. « نفس حساسه » که امر خارجی برای حیوان است فصل قریب حیوان و فصل بعید انسان است نه « حساس متحرك بالاده ». چون عبارتِ « حساس متحرك بالاراده » یک مفهومی است که از « نفس حساسه » اخذ شده است و « نفس حساسه »، ماخذ آن است. در فلسفه به « نفس حساسه »، که در خارج موجود است و از سنخ وجود است فصل گفته می شود.

ترجمه: و نفس حساسه فصل حقیقی قریب برای حیوان است و فصل حقیقی بعید برای انسان، نه دو مفهوم حساس و متحرك بالاراده که منطق، فصل قرار داده می شود « این دو مفهوم، فصل منطقی اند و در فلسفه، فصل نمی باشند. آن نفس حساسه ای که در خارج موجود است فصل می باشد ».

و النفس النباتیه فصل حقیقی للنبات لا مفهوم النامی

مصنف با این عبارت مثال سوم را بیان می کند و می فرماید نفس نباتی که در خارج موجود است و کارهای خارجی « یعنی تغذیه و تنمیه و تولید » را در خارج انجام می دهد فصل حقیقی انسان است نه مفهومی نامی زیرا مفهوم نامی فصل منطقی است و فصل حقیقی نیست.

و قس علیها

تا اینجا سه مثال زده شد مثالهای دیگر هم به همین صورت است یعنی در تمام اموری که منطق، فصلی ارائه می دهد فصل حقیقی، چیزی است و فصل منطقی، چیز دیگر است. فصل منطقی از فصل حقیقی اخذ شده است.

ص: ۳۲۶

نعم هذه عنوانات الفصول توخذ منها فی تعاریفها و لا محاله کلیات عقلیه لتُحمل

ضمیر « توخذ » به « عنوانات » بر می گردد و ضمیر « منها » به « فصول » بر می گردد و مراد از « فصول »، « فصول حقیقیه » است. « لا محاله کلیات عقلیه » عطف بر « عنوانات » است.

« هذه »: اشاره به این سه مفهوم دارد که با عبارت « لا ـ الناطق الذی هو مفهوم الکلی » و « لا ـ مفهوما الحساس و المتحرک بالاراده » و « لا مفهوم النامی » بیان شده است.

ترجمه: این سه مفهوم « یعنی مفهوم ناطق و دو مفهوم حساس و متحرک و مفهوم نامی » عنوانات فصول حقیقیه اند « یعنی فصول حقیقیه را وقتی بخواهید با عنوانی معنون کنید و با آن عنوان معرفی کنید، این عناوین ناطق و حساس و امثال ذلک آورده می شود این عناوین چون کلیه هستند قابل حمل هستند اگر فصول جزئیه و شخصیه بودند قابل حمل نبودند لذا نمی توان زید را بر کسی حمل کرد ولی مفهوم انسان که کلی است را می توان حمل کرد » و در تعاریف فصول یا تعاریف اشیایی که صاحب فصول اند اخذ می شوند تا حمل شوند.

« لا محاله کلیات عقلیه »: این سه مفهوم عنوان فصول اند و امور کلیه هستند « اما معنون ها شخص هستند ».

«لتحمل »: مربوط به « توخذ » است یعنی چرا عنوانات کلی، از فصول شخصیه ی موجود در خارج اخذ میشوند؟ به خاطر این است که بتوان حمل کرد. اگر این عنوانات اخذ نشوند نمی توان شخص های خارجی را حمل کرد تا با این عناوینی که حمل می شوند اشاره به اشخاصی خارجی شود.

ص: ۳۲۷

تا اینجا مقدمه اول اثبات شد یعنی روشن شد که فصول همان صور نوعیه هستند.

نکته: منطقی هم مثل فیلسوف به خارج توجه دارد ولی از مفاهیم پُل به خارج می زند اما فیلسوف به صورت مستقیم به خارج توجه می کند. فیلسوف هم وقتی می خواهد از خارج بحث کند باید از مفاهیم استفاده کند پس همه « هم منطقی هم فیلسوف » با مفهوم کار دارند ولی منطقی، تمرکزِ نظرش به مفهوم است یعنی ابتدا به مفهوم نظر می کند تا اشاره به خارج کند ولی فیلسوف، تمرکزِ نظرش به خارج است و از مفاهیم برای تبین خارج استفاده می کند. پس هر دو، هم با مفهوم و هم با خارج سر و کار دارند.

دلیل بر این مطلب که صورت نوعیه، حقیقت شیء است/ در جایی که از حقیقت شیء به وسیله « ما هو » سوال می شود آیا می توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد؟/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل بر این مطلب که صورت نوعیه، حقیقت شیء است/ در جایی که از حقیقت شیء به وسیله « ما هو » سوال می شود آیا می توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد؟/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

والشیء شیئاً کان بالفعلیه (۱) [۱]

بحث در قولی بود که می گفت می توان فصل را در جواب «ما هو» ذکر کرد. آیا این قول صحیح است یا نه؟ بخشی از دلیل این قول ذکر شد. قبل از ادامه دلیل، مطلبی تذکر داده می شود.

ص: ۳۲۸

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۶، س۶، نشر ناب.

نکته: در ابتدای بحثی که در جلسه قبل شروع شد، اینگونه گفته شد «والحال ان ما الحقیقی به السوال» این عبارت به دو صورت تفسیر شد و از یکدیگر جدا نشد.

معنای اول: فصل، حقیقت شیء را افاده می کند پس جا دارد که بدنبالِ سوال از «ما» حقیقی بیاید. سپس توضیح داده شد که آیا با «ما» حقیقی در همه موارد، تمام حقیقت سوال می شود یا در بعضی موارد تمام حقیقت سوال می شود و در بعضی موارد جزء حقیقت سوال می شود. و در جایی که از جزء حقیقت سوال می شود آیا می توان به تمام حقیقت برگرداند یا نه؟ اصل معنایی که شد این بود که چون فصل می تواند حقیقت را افاده کند پس اگر سوال به «ما هو» از حقیقت شود فصل را می توان در جواب آورد.

معنای دوم: شاید مقصود مرحوم سبزواری همین معنا باشد که اگر با «ای» سوال شود فصل در جواب آن می آید اما اگر با «ما هو» سوال شود در این سوال، بعضی گفتند فصل در جواب می آید که این عبارتِ مرحوم سبزواری احتراز گرفته می شود از

جایی که سوال به وسـیله «ای» باشد. در اینصورت که سوال به وسـیله «ای» باشد جواب آن، فصل قرار داده می شود و همه این مطلب را گفتنـد. امـا در جایی که سوال به «ای» نباشـد بلکه به «ما» حقیقی باشـد گاهی گفته شـد. که فصل در جواب قرار می گیرد.

ص: ۳۲۹

مدعا: فصل در جواب «ما هو» می آید.

دلیل:

صغری: فصل، همان صورت نوعیه است.

کبرای: صورت نوعیه، حقیقت شیء است.

نتیجه: فصل، حقیقت شیء است. اگر فصل، حقیقت شیء است در جواب «ما هو» که سوال از حقیقت می کند می تواند واقع شود.

اثبات صغری: صغری در جلسه قبل اثبات شد.

اثبات کبری: اشیائی که در اختیار ما هستند و می توان آنها را تعریف کرد که اشیاء مادی می باشند مرکب از سه چیز هستند که عبارت از ماده و صورت جسمیه «که همان ابعاد است» و صورت نوعیه «که مشخّص کننده ی نوع جسم است» همه اجسام از این سه جزء برخوردارند ماده اُولی در همه اجسام مشترک است. اما ماده ی ثانیه متفاوت است مثلا ماده ی ثانیه انسان، نطفه انسان است و ماده ی ثانیه درخت خرما، هسته خرما می شود. این دو با هم فرق دارند. اگر کمی دورتر بروید ماده ی ثانیه هر دو، عناصر بسیطه است در اینصورت ماده ی ثانیه اینها مشترک است اما ماده ی اولیه که همان هیولی است و ماده ی عناصر می باشد، مشترک است.

ماده ی اُولی مشترک بین تمام چهار عنصر و مرکبات «یعنی جمادات و نباتات و حیوان» است. البته ماده ی ثانیه ای که در ابتدا پدید می آید و همان عناصر است مشترک بین مرکبات می باشد.

پس ماده اُولی در همه اجسام مشترک است یعنی یک هیولی وجود دارد که هیولای مشترک است و وحدتش، وحدت شخصی ابهامی است و با کثرت جمع می شود زیرا با صور کثیره، متکثر می شسود یعنی شخصِ هیولی متکثر می شود به خاطر اینکه صورتهای متکثر گرفته است. مثل وحدتِ جنس که با کثرات می سازد چون هر جنسی تقسیم به انواع و هر نوعی تقسیم به اشخاص می شود. جنس با اینکه واحد است مشتمل بر تمام اشخاص می شود.

ص: ۳۳۰

صورت جسـمیه هم در تمـام اجسـام یکسان است. صورت جسـمیه به معنای «قابل للابعاد الثلاثه » است. بله انـدازه ی اجسام یا ابعـاد چه مقـدار می باشـد؟ این ربطی به صـورت جسـمیه نـدارد بلکه مربوط به عرضِ صورت جسـمیه است که به آن، جسـم تعلمی و حجم گفته می شود. یکی از عوارض، کم متصل است که تقسیم به خط و سطح و حجم یا جرم می شود.

این جسـمی که کمّ متصـل است « و اصـطلاحا به آن جسم تعلیمی گفته می شود » عارض بر جسم طبیعی می شود و انـدازه ی جسم طبیعی را تعیین می کند و الا جسم طبیعی با قطع نظر از جسم تعلیمی که عارض می شود اندازه در آن ماخوذ نیست فقط باید ابعاد ثلاثه را داشته باشد. اما اینکه اندازه ی ابعاد ثلاثه چقدر باشد را بیان نمی کند.

آنچه باقی مانـد صورت نوعیه است که اختلاف در آن می باشـد یعنی اگر فرس را با انسان ملاحظه کنیـد می بینید ماده ی هر دو مشترک هست چون از عناصـر درست شده اند. در صورت جسـمیه هم مشترک هستند چون هر دو دارای ابعاد هستند. فقط در نوع بـا هم فرق دارنـد زیرا یکی نوع فرس و یکی نوع انسـان است. پس تفـاوت به توسـط صورت نوعیه حاصـل می شود و حقیقت شیء به توسط صورت نوعیه درست می شود.

نکته: عرض خاص، تبیین کننـده حقیقت نیست بلکه چون می خواهـد بیشتر به صورت نوعیه باشد مشارٌ الیه آن تبیین کننده ی حقیقت است. می تواند ذهن ما را به حقیقت منتقل کند. اگر عرض خاص در جواب «ما هو» آورده شود بعضـی گفتند اشکال ندارد چون عرض خاص، ذهن را منتقل به فصل نمی کند و تعریف به وسـیله عرض خاص می تواند تعریف حدّی شود. توجه کنیـد که عرض هیـچ وقت حـد تشـکیل نمی دهـد بلکه رسم درست می کنـد ولی می توان اینگونه گفت که ذهنِ شـخص از عرض خاص منتقل به فصل می شود لذا از این تعریف رسـمی، تعریف حدی فهمیده می شود نه اینکه تعریف رسـمی، تعریف حدی است.

مطلب بعدی این است که وقتی یک جسم منحل می شود، به ماده و صورت منحل می شود. ماده، بخشی از جسم است صورت هم بخش دیگر است. جسم به ماده اش منفعل می شود و چیزهایی را که باید قبول کند قبول می کند. اما جسم به صورتش فعلیت پیدا می کند و چیزی را قبول نمی کند. بخشِ قابلِ جسم، ماده است و لذا قبول می کند. صورت، بخش بالفعلِ جسم است.

تا اینجا بیان شد که صورت، حقیقت شیء است و صورت، بخش بالفعل جسم است. دو مطلب اگر کنار یکدیگر گذاشته شود گفته می شود: بخش بالفعل جسم، حقیقت جسم است. پس چه گفته شود «صورت نوعیه، حقیقت شیء است» چه گفته شود «بخش بالفعل این جسم، حقیقت شیء است » هر دو یکی است. مرحوم سبزواری جمله دوم را فرموده است. یعنی فرموده « و الشیء شیئا کان بالفعلیه » یعنی هر شیئی، آن شیء است « یعنی حقیقت خودش را دارد » و آن بخش بالفعلش « یعنی وقتی بخش بالفعل را به آن دادی حقیقتش را پیدا کرده است و با بخشِ بالقوه، حقیقتش بدست نمی آید. پس صورت نوعیه به این بیان، حقیقتِ شیء شده است. صورت نوعیه با فصل یکی بود پس فصل، حقیقت شیء شد وقتی فصل، حقیقت شیء شود در جوابِ « ما هو » که سوال از حقیقت است قرار می گیرد. تا اینجا مقدمه دوم ثابت شد و استدلال ثابت گردید.

ص: ۳۳۲

نکته: آن صورتی که بیان شد بخشِ بالفعل است، هم صورت جسمیه است هم صورت نوعیه است ولی مراد، صورت نوعیه است چون می خواستیم حقیقت جسم را ببینیم سراغ صورت جسمیه نرفتیم بلکه به صورت نوعیه گفتیم که بخش بالفعل است.

نکته: یک شی نمی تواند واجدِ دو فعلیت باشد به شرطی که دو فعلیت در یک چیز باشند. اما اگر یک فعلیت در بُعد و یک فعلیت در نوع باشد اشکال ندارد. لذا مشکلی نیست که یک جسم دارای دو صورت باشد یکی صورت ابهامی است و یکی صورت تعیینی است. مثل جنس و فصل می ماند. بله اگر بخواهد دو صورت نوعیه در یک جا جمع شود اشکال دارد چون هر دو معین هستند و اجتماع دو متغایر می شود زیرا مثلا اجتماع صورت بقر و انسان در یک شیء می شود. دو صورت جسمیه هم با هم جمع نمی شوند بلکه تکرار می شوند زیرا اگر بگویی این شیء، صورت جسمیه دارد یعنی قابل ابعاد ثلاثه است و دوباره همین شیء صورت جسمیه دارد یعنی قابل ابعاد ثلاثه است. اما صورت جسمیه با صورت نوعیه جمع می شوند و اشکالی ندارد.

سوال: بیان شد حقیقت شیء به صورت نوعیه اش است و به تعبیر دیگر به بخش بالفعلش است نه به ماده اش. چه دلیلی بر این مطلب است؟

جواب: ظاهراً احتیاج به اثبات ندارد و روشن است. شما بدن انسان را فرض کنید سپس ماده اش یعنی عناصر را عوض کنید ولی صورت، همان صورت انسانی باشد در اینجا باز هم به این بدن، بدن انسان گفته می شود. نه تنها بدن انسان گفته می شود بلکه بدن زید گفته می شود یعنی علاوه بر نوعیت، شخصیت آن هم حفظ می شود. گفته شده که ما در طول مدت عمر خودمان هر چند سال یکبار « بعضی می گویند هر هفت سال یکبار » سلولهای بدنمان عوض می شود ولی باز هم ما همان آدمِ دیروزی هستیم. یعنی زید در حال طفولیت، زید بود وقتی هم که پیر شد زید بود. پس صورت نوعیه وقتی محفوظ بهانه حقیقت هم محفوظ است حتی شخصیت هم محفوظ است « البته توجه کنید که صورت نوعیه، شخصیت درست نمی کند بلکه عوارضی که کنار صورت نوعیه است شخصیت را درست می کند ».

ص: ۳۳۳

توضیح عبارت

و الشیء شیئاً کان بالفعلیه

« الشیء » مبتدی است و « کان » خبر است و ضمیر آن به « الشیء » بر می گردد و شیئا خبر « کان » است. عبارت به اینصورت می شود « و الشیء کان شیئا ».

هر شیئی، همان شیء می شود به وسیله بخش بالفعلش که صورت نوعیه است.

ترجمه: شیء، شیء است « یعنی این شیء، همین شیء است » به وسیله صورت نوعیه اش که بخش بالفعلش است « نه بخش بالقوه اش چون بخش بالقوه اش مشترک است ».

ای شیئیه الشیء بصورته لا بمادته

اینکه این شیء، شیء است به وسیله صورتش است نه ماده اش.

این مطلب یک قانون مهمی است که در موارد کثیره ای در فلسفه از آن استفاده می شود و آن قانون این است « حقیقه الشیء بصورته لا بمادته » یا « شیئیه الشیء بصورته لا بمادته ». مرحوم صدرا در حل مشکل معاد جسمانی که بسیار مهم بوده « و مشاء نتوانسته اثبات کند » از قوانین متعددی از جمله همین قانون استفاده کرده است.

و الصوره ما به الشیء بالفعل و الماده ما به الشیء بالقوه

در اینجا به مرحوم سبزواری گفته می شود: شما گفتید شیئیت شیء به فعلیتش است اما الان می گویید به صورتش است؟ جواب می دهد که صورت همان بخش بالفعل است.

ترجمه: صورت، چیزی است که به توسط آن چیز، این شیء « یعنی این جسم »، بالفعل می شود در حالی که ماده چیزی است که به توسط آن چیز، این شیء « یعنی این جسم »، بالقوه می باشد « البته توجه کنید که ماده و صورت هیچ وقت از هم جدا نیستند آنها در مرتبه از هم جدا می شوند اما در زمان از هم جدا نیستند یعنی اینطور نیست که ابتدا خداوند _ تبارک_ ماده را داده باشد بعداً صورت را افاضه کرده باشد بلکه این دو با هم هستند ولی مرتبه ی ماده قبل از مرتبه ی صورت است. اگر ماده، ماده ی ثانیه باشد ممکن است زمانش قبل از صورت باشد چون ماده ی ثانیه دارای صورت است ولی ماده ی اولی و هیولای اولی، هیچ وقت بدون صورت خلق نشده است بلکه با صورت خلق شده که به وسیله ذهن تحلیل به صورت و ماده می شود.

ص: ۳۳۴

صفحه ۲۰۶ سطر ۷ قوله « من ذا »

تا اینجا معلوم شد که می توان فصل را در جواب « ما هو » آورد چون فعل، حقیقت شیء است و « ماهو » سوال از حقیقت می کند.

مرحوم سبزواری وارد بحث بعدی می شود تا ثابت کند حقیقت شیء به فصلش است مرحوم سبزواری نتیجه ای که از اینجا بدست آورد را با یک شاهدی تبیین می کند و استدلال برای آن نمی آورد.

نکته: تشخّص آیا به وجود است؟ در دو جلسه قبل بیان شد که ۴ قول است بعضی گفتند وجود است و بعضی گفتند فاعل است و بعضی گفتند موضوع است و بعضی گفتند عوارض است.

توضیح داده شد که حق این است که تشخصِ شیء به وجود است حتی عوارض به عنوان مشخص مورد قبول واقع نشد بلکه امارات تشخص به حساب آمدند. علت این کار چیست؟ « توجه کنید در ضمن بیان علت، معلوم می شود که تشخص به چه معنا است؟ » زید را ملاحظه کنید که یک شخص است تشخص زید آیا به عوارضش است یا به وجودش است؟ مراد از تشخص چیزی است که این شخص را از شخص دیگر جدا می کند. مراد از تشخص، انسانیت نیست زیرا هر دو شخص، انسان هستند پس انسانیت زید او را از افراد دیگر جدا نمی کند. به سراغ عوارض می رویم.

نکته: فخر رازی می گوید انسان که ملاحظه می شود یک نوع نیست بلکه جنس است مشاء اشتباه کرده که می گفت نوع است. بلکه جنس است و دارای انواعی است که یک نوعش انبیاء است یک نوع آن فساق و نوع دیگر کفار و نوع دیگر مومنین است. یعنی لفظ « انسان » مشترک لفظی است. زیرا نبّی یک نوع از انسان است که با ما فرق می کند اگر چه اسم هر دو انسان است ولی او موجود دیگری است که نوعش با ما فرق می کند. این اعتقاد اگر جا بیفتد خیلی از مشکلات را حل می کند اگر چه بعضی مشکلات را درست می کند.

پس در ماهیت، اختلاف نیست یعنی این شخص با آن شخص در ماهیت انسان اشتراک دارند اما اگر ملاحظه کنید زید پسر فلان شخص است این « پسر فلان بودن » نمی تواند مشخِّص باشد چون ممکن است آن شخص، دو پسر داشته باشد در اینصورت این دو، مشترک می شوند و نمی توان به واسطه « پسرِ فلان شخص بودن » از فرزند دیگر جدا کرد.

زید در فلان زمان متولد شده است. این هم مشخِّص نیست. زید در فلان مکان زندگی می کند. این هم مشخِّص نیست زیرا در فلان شهر خیلی افراد زندگی می کنند. در فلان منزل هم چند نفر زندگی می کند. اگر گفته شود که در این نقطه زندگی می کند باز هم مشترک است زیرا امکان داشت که زید نباشد و بدلش شخص دیگر باشد. هر عارضی را که ملاحظه کنید، مشترک است. عوارض اگر مشترک باشند تشخّص نمی دهند. بله اگر چه در بین کسانی که صاحب این ۱۰ عرض هستند همین یک شخص موجود شده ولی امکان داشت که شخص دیگر به جای آن موجود شود پس مشترک با بدل خودش می شود. در اینجا هم شخص درست نشد و اشتراک حاصل است.

سوال این است که اشتراک در کجا قطع می شود؟ بیان کردند که با وجود قطع می شود یعنی وجودی که من را موجود کرده است هیچ شخص دیگری را موجود نکرده است. بدلش را هم شخص دیگری موجود نمی کند. آن بدل هم اگر بخواهد موجود شود با وجود خاص خودش موجود می شود پس وجود می تواند مشخِّص شود و واقعا هم وجود، مشخِّص است. آن امور که بیان شد اماراتِ تشخص اند یعنی وقتی آنها جمع می شوند، ما می فهمیم که یک شخص موجود است.

ص: ۳۳۶

با این بیان روشن شد که اولا وجود، مشخّص است و ثانیاً معنای شخص روشن شد زیرا جایی که اشتراک باشد شخص نمی آید. تمیز با تشخص فرق دارد تمیز این است که این شی از آن شی جدا شوند مثلا اینکه کلی را از کلی جدا کنید. کلی، شخص نیست. تشخص، تمیز است آن هم تمیزِ بسیار غلیظ است که شخصی را از شخصی جدا می کند پس تمیز اعم از تشخص است.

توضیح این مطلب که فصل، حقیقت شیء است/ در جایی که به « ما هو » سوال از حقیقت شیء می شود می توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح این مطلب که فصل، حقیقت شیء است/ در جایی که به « ما هو » سوال از حقیقت شیء می شود می توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

من ذا ای من ان شیئیه الشیء بصورته النوعیه علی الفصل القریب دار حدّ (۱)

بحث در این بود که آیا فصل را می توان در جواب « ما هو » قرار داد یا اینکه فصل باید در جواب « ای » بیاید و در جواب « ما هو » نمی آید؟ بیان شد که فصل را می توان در جواب « ما هو » قرار داد دلیلی هم اقامه شد که دارای دو مقدمه بود.

مدعا: فصل را می توان در جواب « ما هو » قرار داد.

ص: ۳۳۷

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۶، س۷، نشر ناب.

دلیل:

مقدمه اول: فصول همان صورت نوعیه هستند.

مقدمه دوم: صورت نوعیه، حقیقت شیء است.

نتیجه: پس فصول، حقیقت شیء هستند.

مصنف می خواهد نتیجه را مورد بحث قرار دهد و آن را تثبیت کند. مصنف می فرماید حد، حقیقت شیء و امتیاز شیء را بیان می کند اما رسم، امتیاز شیء را بیان می کند. پس کار حدّ، بیان حقیقت است و کار رسم، بیان حقیقت نیست مگر اینکه رسم ذهن را منتقل به حقیقت کند نه اینکه خود رسم مفید حقیقت شده باشد چون نمی تواند مفید حقیقت باشد بلکه ذهن را منتقل کرده و آن انتقال، حقیقت را روشن کرده است.

تا اینجا تفاوت حد و رسم روشن نشد زیرا در هر دو، جنس قریب یا جنس بعید آمده است « زیرا در رسم تام، جنس قریب و در رسم ناقص، جنس بعید آمده و در حد تام، جنس قریب و در حد ناقص، جنس بعید آمده است » و از این جهت با هم تفاوتی ندارند. تفاوت در بخش دوم است زیرا در حدّ، فصل می آید اما در رسم، عرض خاص می آید پس قوام حدّ به فصل است نه جنس. حدّ حقیقت را بیان می کند چون مشتمل بر فصل است اما رسم حقیقت را بیان نمی کند مشتمل بر فصل نیست از اینجا بدست می آید که حقیقت شیء به فصل است و وقتی فصل آورده شود حقیقت بیان می شود. وقتی در تعریف، فصل ترک شود فقط امتیاز می دهد و بیان حقیقت نمی کند. پس حد بر فصل بنا می شود یعنی تبیین حقیقت به وسیله فصل انجام می گیرد معلوم می شود که فصل می تواند تبیین حقیقت کند یعنی فصل، مبیِّن حقیقت است و لذا توانست در حدّ، مبین حقیقت واقع شود ولی در رسم که نیامد تبیین حقیقت نشد پس دوران حدّ بر فصل قریب است.

مرحوم سبزواری می فرماید حد تام بر فصل قریب دور می زند « توجه کنید که بنده _ استاد _ بیان کردم که حدّ دوران بر فصل قریب دارد نه حد تام، ولی مرحوم سبزواری تعبیر به حد تام می کند » به طوری که اگر فصل قریب آورده شود حد تام هست و اگر فصل قریب آورده نشود حد تام را ندارید. تا اینجا معلوم شد که در حد، فصل می آید اما حد بر دو قسم است:

۱ _ حد تام.

۲ _ حد ناقص.

اما تفاوت حد تام و حد ناقص به چیست؟ در هر دو، فصل قریب می آید پس تفاوت به فصل قریب نیست بلکه به جنس است که اگر جنس قریب باشد حد، تام می شود و اگر جنس بعید بود حد، ناقص است. پس اگر گفته شود حد، متوقف بر فصل قریب است حرف دقیقی نیست. اگر بخواهید به صورت دقیق بگویید باید اینگونه گفت « حد تام متوقف بر فصل قریب است ». زیرا در اینصورت، تاکید بیشتری شده بر اینکه فصل، حقیقت شیء است چون حد تام متوقف بر فصل می شود و مبیّن حقیقت بودن حد تام، قطعی است و کاملتر از تبیین حقیقتی است که از حد ناقص بدست می آید.

پس توجه کردید که مصنف ابتدا بیان می کند فصل قریب، مبین حقیقت است بعداً حد تام را متوقف بر فصل قریب می کند. این نه به خاطر این است که عبارت اوّلی ناقص بود بلکه به خاطر این است که عبارت دومی کاملتر است لذا از حرف « بلِ » ترقی استفاده می کند.

ص: ۳۳۹

تا اینجا معلوم شد که فصل، مبیّن حقیقت است اما علت اینکه مبیّن حقیقت می باشد چیست؟ مصنف می فرماید به خاطر اینکه فصل به تنهایی تمام اجزاء حقیقت شیء را واجد است زیرا در فصل، فصول قبلی وجود دارد، اجناس قریب و بعید و متوسط هم وجود دارد.

نکته: در حدّ تام دو مبنا وجود دارد:

۱ ـ بعضی می گویند حد تام مرکب از جنس و فصل قریب است.

۲ ـ بعضی می گویند اگر در حد تام، جنس آورده نشود و فقط فصل قریب بیاید باز هم حد تام تشکیل می شود طبق این مبنای دوم که می گوید فصل قریب حد تام می سازد چه همراه جنس باشد چه نباشد معلوم می شود که جنس در تعریف دخالت داده نمی شود. به این گروه گفته می شود که چرا جنس نمی آید باید جنس هم بیاید، جواب می دهد که این یک قانون منطقی است که ابتدا باید تعمیم داد بعداً تخصیص داد یعنی ابتدا به توسط جنس ملاحظه کن که این معرَّف در چه محدوده ای داخل است بعداً در آن محدوده از مشترکاتش جدا کنید به عبارت دیگر ابتدا آن را داخل در محدوده حیوان کن بعدا از بقیه حیوانات جدا کن پس ذکر جنس در ساخته شدن حد تام دخالت ندارد بلکه از ابتدا محدوده ی معرَّف را تعیین می کند تا فصل بتواند آسان تر مفاد خودش را برساند اگر جنس آورده نشود فصل همان کار را می کند ولی بدون اینکه ابتدا محدوده ی خاصی را معین کند. در یک محدوده ی بسیار وسیعی تمام اغیار را خارج می کند ولی اگر جنس آورده شود جنس ابتدا محدوده ی وسیع را کمی ضیق می کند سپس فصل در آن محدوده ی وسیع، معرِّف را تعیین می کند. توجه کنید که جنس، کاری برای بیان حقیقت نکرد بلکه مقداری منطقه ی وسیع را ضیق کرد تا فصل بتواند مفاد خودش را راحت تر افاده کند. نمی خواهیم بگوییم جنس بی اثر است بلکه اثر دارد ولی اثرش به همین مقدار است.

ص: ۳۴۰

اما کسی که حد تام را مرکب از جنس و فصل می بیند و می گوید جنس باید ذکر شود او توجه به این نکته نمی کند که فصل قریب، همه اجناس را دارد یا اگر توجه کند می گوید ذکر کِنائی کافی نیست و ذکر صریح لازم است. اگر بپرسند انسان چیست؟ باید تمام خصوصیات انسان بالصراحه گفته شود اگر فقط لفظ « ناطق » گفته شود تمام خصوصیات انسان بالصراحه گفته نشده است بلکه در ضمن ناطق، تمام خصوصیات انسان گفته می شود لذا باید ابتدا تصریح به « حیوان » شود تا به اندازه ای حقیقت شیء را تبیین کند سپس تصریح به « ناطق » شود تا آن تبیینِ حقیقت شیء را تکمیل کند. همانطور که توجه می کنید طبق مبنای دوم باید جنس ذکر شود زیرا تبیین باید بالصراحه باشد. اما طبق مبنای اول، جنس برای آسان شدن تبیین حقیقت می آید و ذکر آن واجب نیست.

مبنای مرحوم سبزواری این است که فصل به تنهایی همه ی ما سبقِ خودش را دارد. مصنف به اینصورت بیان می کند که هر تالی مشتمل بر متلوّ است یعنی آنچه که بعد می آید مشتمل بر قبل است. پس آخرین فصل که فصل اخیر یا فصل قریب نامیده می شود مشتمل بر ما قبل خودش « یعنی حیوان و حساس » است. آن ما قبل هم بر ما قبل خودش مشتمل است و هکذا. ولی مشتمل بر ما قبل خودش بلا واسطه است و بر ما قبل های ما قبل از خودش، مع الواسطه است.

توضیح عبارت

من ذا ای من ان شیئیه الشیء بصورته النوعیه علی الفصل القریب دار حدّ

ص: ۳۴۱

« من » تعلیلیه است و « من ذا » به معنای « به این جهت » می باشد یعنی از این جهت که فصل قریب « یعنی صورت نوعیه » تمام حقیقت شیء است پس حدّ هم که مبیّن حقیقت است بر فصل قریب دور زده و متوقف شده و دائر مدار فصل قریب گردیده است.

ترجمه: به این جهت « که شیئیت شیء، به صورت نوعیه اش و فصلش است » بر فصل قریب، حدّی که مبیّن حقیقت است متوقف شده و دور زده است.

کما مر ان التعریف یصیر حداً بالفصل القریب بل حد تام عند البعض

همانطور که گذشت که تعریف با فصل قریب، حد تشکیل می دهد بلکه حد تام « نزد بعضی » تشکیل می گردد حتی اگر جنس هم نباشد « یعنی فصل قریب به طوری جانشین حقیقت قرار می گیرد که حتی احتیاجی به ذکر جنس هم دیده نمی شود و می گوید جنس در خود فصل قریب داخل است ».

نکته: آنچه در اینجا مورد بحث می باشد فصل حقیقی است که همه ی ماسبق خودش را واجد است. در مورد فصل منطقی هم ادعا می شود واجدِ ما سبق خودش است چون مشیر به فصل حقیقی است و الا مفهومِ « ناطق »، ما سبق خودش را ندارد بلکه واقعِ « ناطق »، شامل ما سبق خودش است و جامع همه فصول سابق است نه فصل منطقی. فصل منطق مورد بحث نیست. فصل منطقی فقط در جواب « ایّ » واقع می شود و در جواب « ما هو » واقع نمی شود همین فصلی که گفته شد نزد حکیم جواب « ما هو » واقع می شود فصل واقعی و فلسفی است نه فصل منطق. این مطلب در ادامه توضیح داده می شود یعنی در جایی که جمع بین قول منطقی و حکیم می شود.

ص: ۳۴۲

اذا المقومات کلًا ذا ای الفصل القریب وَجَد

مصنف از اینجا می خواهد بیان کند که چرا فصل قریب و به عبارت دیگر فصل اخیر، مبیّن حقیقت است. این عبارت بیان می کند که فصل قریب، تمام مقومات سابق را واجد است.

لفظ « المقومات » را می توان مبتدا ی اول گرفت و « ذا » اسم اشاره و مبتدای دوم است و « کلًا » موکِّدِ « مقومات » است و « مقومات » چون مبتدی می شود به رفع خوانده می شود و « وجد » خبر برای مبتدای دوم است و مفعول آن محذوف است. توجه کند که « کلا » تاکیدات ولی منصوب آمده به خاطر اینکه حال است و الا باید مرفوع باشد.

اگر « المقومات » به « کسر » خوانده شود تا محلا منصوب باشد مفعول « وجد » می باشد.

اذ کل تالٍ فی السلسله الصعودیه جامع لجمیع کلمات المتلوّ بنحو اتم و اعلی

اگر یک سلسله داشتید و این سلسله، نزولی بود و از بالا به پایین آمد، در اینصورت هر بالایی مشتمل بر پایینی است مع اضافهٍ مثلا در سلسله علل که نزولی هستند یعنی ابتدا عله العلل است بعداً علت وسطیه است بعداً معلول است. عله العلل واجد علت وسطی است مع اضافهٍ، و علت وسطی واجد کمالات معلول است مع اضافهٍ. در این سلسله نزولی، پایینی مشتمل بر بالایی نیست بلکه مرتبه ی نازله از بالایی است یعنی معلول مرتبه ی نازله از علت است نه اینکه خود علت باشد.

اما اگر سلسله، صعودی باشد توضیح آن در جلسه آینده بیان می شود.

ص: ۳۴۳

ترجمه: زیرا هر تالی « یعنی بعدی » در سلسله ی صعودی جامع تمام کمالات متلوّ « یعنی قبلی » است. به نحو اتم و اعلی.

« بنحو اتم و اعلی »: علت و معلول را ملاحظه کنید که سلسله ی نزولیه است گفته می شود علت، واجد کمالات معلول است یکی از کمالات معلول، وجود است اما آیا خداوند _ تبارک _ واجد وجود ما هست؟ خیر زیرا وجود ما امکانی است و وجود خداوند _ تبارک _ وجوبی است چگونه او واجد وجود ما است؟ جوابی که داده می شود این است که به نحو اتمّ واجد است. او واجد وجود ما هست اما نه اینکه واجد همین وجود می باشد بلکه وجود ما را اگر تام کنید خداوند _ تبارک _ واجد آن وجود تام می شود. البته خداوند _ تبارک _ چیزهایی اضافه بر کمالات دارد. یعنی هر چه ما داریم او آن ها را به نحو تمام دارد و او چیزهایی دارد که ما اصلا نداریم. پس « بنحو اتم و اعلی » به این معنا می شود که هر ما بعدی، واجد ما قبل است و به نحو اعلی واجد است یعنی وجود مناسب با خودش را دارد نه اینکه عین وجود نازل را داشته باشد.

ففعلیات الفصول السابقه و تحصلات اجناسها بها منطویه فی الفصل الاخیر الحقیقی

« فعلیات الفصول » از باب اضافه صفت به موصوف است یعنی « فصول فعلیه ». « تحصلات اجناس » هم از باب اضافه صفت به موصوف است یعنی « اجناس متحصله ».

همه فصول، فعلی هستند و اجناس به توسط فصول، تحصل پیدا می کنند فصول فعلیه و اجناس متحصّله در فصل اخیر جمع هستند در این جا سه مطلب است:

۱ ـ فصول، فعلی هستند. در این حرفی نیست.

۲ ـ اجناس به توسط فصول متحصِّل می شوند.

۳ ـ اجناس متحصّله و فصول در فصل اخیر جمع هستند.

چرا فصل قریب واجد تمام اجزاء حقیقی شـیء است؟/ در جایی که به « ما هو » سوال از حقیقت شیء می شود می توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد / معرفات / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چرا فصل قریب واجد تمام اجزاء حقیقی شیء است؟/ در جایی که به « ما هو » سوال از حقیقت شیء می شود می توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد / معرفات / منطق / شرح منظومه.

ففعلیات الفصول السابقه و تحصلات اجناسها بها جمیعا منطویه فی الفصل الاخیر الحقیقی (۱)

بیان شد که فصل قریب می تواند حقیقت شیء را تبیین کند سپس بر این گفته، دلیل اقامه شد و آن دلیل این بود که فصل قریب واجد تمام کمالات شیء « یعنی کمالات اولیه » و اجزاء حقیقی شیء است و لذا می توان آن را در جواب « ما هو » که سوال از حقیقت می کند قرار داد.

سوال: چرا فصل قریب واجد تمام اجزاء است؟

جواب: جواب این مطلب را با عبارت « اذ کل تالٍ فی السلسله الصعودیه جامع لجمیع کمالات المتلو » بیان می کند. یعنی تالی، مشتمل بر متلو است و تالی فصل قریب است و متلو، اجزاء هستند چون تالی مشمل بر متلو است پس فصل مشتمل بر اجزاء است. توجه کردید که « تالی » به معنای « بعدی » و « متلو » به معنای « قبلی » گرفته شد که معنای صحیح بود. بنده ـ استاد ـ سلسله ها را به دو سلسله صعودی و نزولی تقسیم کردم که تقسیم درستی بود. برای سلسله ی نزول مثال به علت و معلول زده شد که از علت شروع می کند و به پایین می آید تا به معلولِ آخر رسیده می شود و بالایی، علة العلل است و وسطی ، علت برای بعدی و معلول برای قبلی است و آخرین حلقه، معلول است و پایین ترین سلسله ی نزولی است. در سلسله نزولی آنچه که قبل می باشد، علت است و آنچه که بعد می باشد معلول است. آنچه که قبل می باشد تمام کمالات بعدی را دارد مع اضافهٍ. یعنی علت دارای تمام کمالات بعدی هست مع اضافهٍ. ولی مصنف می فرماید هر بعدی دارای کمالات قبلی است در حالی که در سلسله ی نزولیه بر عکس است یعنی هر قبلی دارای کمالات بعدی است لذا آن را مقید به « الصعودیه » می کند. اینکه بنده ـ استاد ـ می گوییم بعدی دارای کمالات قبلی است برای سلسله ی نزولیه نیست زیرا در سلسله ی نزولیه بر عکس است. اما در سلسله صعودیه، بعدی دارای کمالات قبلی است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۶، س۱۰، نشر ناب.

این مطالب که بیان شده خاطر این بود که سلسله ی صعودیه در جلسه قبل به درستی توضیح داده نشد.

در سلسله ی صعودیه این چنین است که از ناقص به کامل صعود می شود. در لفظ « صعود » خوابیده که باید از ناقص به کامل رفت اگر از کامل به ناقص رفته شود آن را صعود نمی گویند بلکه نزول است اما در سلسله نزولیه از کامل به سمت ناقص رفته می شود خود لفظ « نزول » نشان می دهد که از کامل به سمت ناقص می رود. لذا از علت به سمت معلول رفته می شود.

در سلسله ی صعودیه جوهر، پایین تر از همه قرار می گیرد سپس جسم است بعداً جسم نامی است و بعداً حیوان و در پایان ، انسان است. انسان در سلسله ی صعودیه، پایین قرار داده نمی شود بلکه بالا قرار داده می شود چون می خواهد صعود کند. جنس، ناقص است و با فصل کامل می شود. شما وقتی جنسِ وسیع را ملاحظه می کنید جنس وسیع، ناقص است و با یک قید، کامل می شود. جنس وسیع، جوهر است که اگر با یک قید کامل شود جسم می گردد. جسم، جنس وسیع است که اگر با یک قید کامل شود جسم نامی می گردد. جسم نامی با قید « متحرک بالاراده و حساس » که کامل شود حیوان می گردد. حیوان با ناطق که کامل شود تبدیل به انسان می شود چون سلسله صعودی است باید از ناقص به سمت کامل رفت.

در این سلسله که ذکر شد نوع، قویترین وجود را دارد و در بالا قرار گرفته اما در جلسه قبل بنده ـ استاد ـ نوع را در پایین قرار می دادم و اشتباه بنده ـ استاد ـ همین بود زیرا سلسله، سلسله ی صعودی بود ولی بنده ـ استاد ـ توجه به صعودی بودن آن نکردم زیرا در سلسله ی صعودی از نقص به کمال و از ضعیف به کامل رفته می شود لذا از جوهر به انسان رفته می شود.

پس در سلسله ی نزولی، قبلی دارای تمام کمالات بعدی است اما در سلسله صعودی، بعدی دارای تمام کمالات قبلی است یعنی جسمی که بعد از جواهر است کمالات جوهر را مع اضافهٍ دارد. جسم نامی که بعد از جسم است کمالات جسم را مع اضافهٍ دارد. حیوان که بعد از جسم نامی است کمات جسم نامی را مع اضافهٍ دارد و در آخر به انسان رسیده می شود که کمالات حیوان را مع اضافهٍ دارد. پس حرف مرحوم سبزواری در سلسله صعودی درست است لذا خود ایشان قید آورد و فرموده تالی در سلسله ی صعودی تمام اجزاء متلو را دارد.

توضیحاتی که در جلسه قبل درباره سلسله صعودی داده شد درست نبود و باید کنار گذاشته شود.

تا اینجا عبارت مرحوم سبزواری که فرمود « اذ کل تالٍ فی السلسله الصعودیه جامع لجمیع کمالات المتلو بنحو اتم واعلی » روشن شد و معنای آن می شود: در سلسله صعودی، هر بَعدی دارای کمالات قبلی است.

پس توجه کردید که در این سلسله، سیر از کدام طرف است اگر سیر از بالا به پایین است آن سلسله، سلسله نزولی می شود و اگر سیر از پایین به بالا است آن سلسله ، سلسله صعودی می شود و الا نحوه ی قرار گرفتن حلقات فرق نمی کند همیشه باید بالایی قویتر از پایینی باشد.

سوال: مرحوم سبزواری در وقتی که بحث از ترتب اجناس و انواع می کرد بیان کرد که سلسله ی اجناس، تصاعد می کند و سلسله ی انواع ، تنازل می کنند. اجناس را که ناقص تر از انواع هستند بالا برد و انواع را که کاملتر از اجناس هستند پایین آورد. در انواع به این صورت بیان کرد که از بالا به سمت پایین می کرد تا به آخرین نوع که نازلترین نوع و قویترین است می رسید. بر عکس آن چیزی است که الان بیان شد. بنده _ استاد _ بیان کردم که قویتر را بالا بگذارید. مرحوم سبزواری فرمود نوع سافل یعنی انسان را پایین قرار بده و جوهر را بالا قرار بده. در اجناس از جوهرِ وسیع به پایین می آیند تا به نوع رسیده می شود. در انواع از نوع وسیع شروع می شود « که جسم است » و حرف مصنف در آنجا با اینجا تفاوت دارد.

ص: ۳۴۷

جواب: جواب همان است که بیان شد زیرا در آنجا بحث از جنس و نوع بود یعنی بحث شمول و ضیق بود. هر چه شمولش بیشتر بود در بالاـ قرار می گرفت و هر چه شمولش کمتر بود در پایین قرار می گیرد یعنی کمال و نقص را به شمول ملاحظه کرد. اما در ما نحن فیه به شمول توجه نمی شود بلکه به قوت و ضعف وجود توجه می شود و می گوید هر چه قویتر است آن را بالا ببر و هر چه ضعیف تر است آن را پایین ببر. در اینجا جسن، ضعیف تر از نوع است و باید پایین برده شود اما نوع، قویتر است و باید بالا برده شود. پس توجه کرد به که نظر کردن فرق می کند.

بحث امروز: در جلسه قبل اشاره شد که عبارت « ففعلیات الفصول » اضافه صفت به موصوف است یعنی « الفصول الفعلیه » است. عبارت « تحصلات اجناسها » اضافه صفت به موصوف است یعنی « الاجناس المتحصله » است. یعنی اجناسی که تحصل یافتند و تحصلشان به وسیله فصول است. قبلا بیان شد که جنس به خاطر ابهامی که دارد تحصّلِ خارجی ندارد مگر در ضمن فرد.تحصل ذهنی هم ندارد مگر در ضمن فصل. ولی وقتی فرد زید را ملاحظه کنید حیوان و انسانِ بشرط شیء را می بینید اما وقتی بخواهید حیوان را ملاحظه کنید به فرد زید توجه دارید ولی فقط می خواهید حیوانیت را ملاحظه کنید نه فردیت حیوانی را که در ضمن زید است ملاحظه کنید. در این صورت خیوان، لا بشرط است.

پس حیوان یا انسانی که در زید است گاهی بشرط شیء « یعنی بشرط عوارض » دیده می شود که این، خود زید است. گاهی لا بشرط دیده می شود و « چه عوارض باشد چه نباشد » به خود حیوانیت توجه می شود. بر زید، صدق حیوان و انسان می کند ولی حیوانی که اگر شخص شود بشرط شیء می شود و اگر کلی ملاحظه شود لا بشرط می شود. در زید، حیوانِ بشرط شیء وجود دارد حیوانِ لاـ بشرط هم وجود دارد چون بشرط شیء با لاـ بشرط جمع می شود پس می توان بر حیوانی که در زید است هم عنوانِ بشرط شیء داده شود هم عنوان لاـ بشرط داده شود. اگر عنوانِ بشرط شیء داده شود شخص می شود اگر عنوان لاـ بشرط داده شود کلی می شود لذا معتقدند که کلی در خارج موجود است ولی طبق یک قول « که قول محققینِ حکماء است » بعین وجود فرد موجود است و طبق قول دیگر در ضمن شخص موجود است.

ص: ۳۴۸

بـا این بیـان معلوم شـد که اگر بخواهیـد « حیوان » را که جنس است در خـارج موجود کنیـد بایـد به سـراغ شـخص رفت و الا حیوان در خارج موجود نیست. اما اگر به سـراغ ذهن برویـد و بخواهید حیوان را در ذهن موجود کنید به این صورت گفته می شود : حیوان به دو صورت ملاـحظه می شود: یکبـار به عنوان اینکه موجودی است دارای حیـات و حرکت بالاـراده و حسـاس است. این حیـوان، جنس نیست بلکه نـوع می باشـد. این حیـوان را می توان در ذهن تصور کرد امـا اگر حیوان به عنوان جنس قرار داده شود یعنی قابـل صـدق بر فرس و بقر و انسـان و... باشـد به عبارت دیگر حیوان، مردد بین اینها است و مردد همانطور کـه در خـارج موجـود نیست در ذهن هم موجـود نیست. ذهن نمی توانـد امر مردد را درک کنـد بایـد امر مردد را در یکی از متعیناتش منحصـر کنـد تا بتوانـد تصور کنـد. این حیوانِ مردد یا بایـد در متعیَّنی که انسان است یا فرس است یا.... است تصور کند پس اول باید به آن تعیّن بدهد بعداً تصور کند. یعنی آن را با فصل همراه کند و وقتی با فصل همراه شد متعین می شود و آن را تصور می کنـد. حیوانِ جنسـی را اگر بخواهیـد تصور کنیـد همیشه در ضـمن یکی از انواع مثـل انسان و فرس تصور می شود.

پس حیوان، حصول خارجی نـدارد مگر در ضـمن شـخص. حصول ذهنی هم ندارد مگر در ضـمن نوع. اولین تحصل، تحصـل ذهنی است که برای شـیء حاصل می شود. شـیء وقتی از ابهام در می آید تحصل ذهنی پیدا می کند و اگر آن را شخصـی تر کنیـد تحصل خارجی پیدا می کند و تحصل خارجی قویتر از تحصل ذهنی است زیرا تحصل ذهنی با نوع درست می شود ولی تحصـل خـارجی بـا شـخص درست می شـود و شـخص، بعـد از نوع است. پس اولاـ تحصـلِ نوعی به کلی داده می شود بعـداً تحصـل شخصـی به آن داده می شـود پس اولین تحصـلی که برای حیوان پیـدا می شود تحصـلِ نوعی یعنی تحصـل به توسـط فصول است و قبل از آن که مردد است تحصل ندارد. پس اینکه مصنف فرمود تحصیلاتِ اجناس به توسط فصول است روشن شد. پس تحصل به معنای حصول و وجود است و مراد از تحصل، وجود ذهنی است. و وجود ذهنی جنس به توسط فصل است و وجود خارجی جنس به توسط وجودِ شخصی و خارجی است.

ص: ۳۴۹

تا اینجا معلوم شد که تحصل اجناس به وسیله فصول است. اجناس متحصله و فصول فعلیه که قبلا در مراتب قبلی وجود دارند در فصل اخیر حاصل انـد. یعنی « ناطق » را وقتی ملاحظه می کنید فقط اشاره به نطق یعنی تعقل ندارد هم اشاره به نطق داد هم اشاره به حیوانی دارد که جنسِ متحصِّل است هم اشاره به فصول قبلی « مثل حساس و متحرک بالاراده و نامی و قابل ابعاد ثلاثه » دارد.

توجه می کنید که تمام فصول فعلیه ی قبلی در ناطق است. چیزی که ناطق است نمی توان گفت حساس نیست. نمی توان گفت متحرک بالاراده و حساس نیست بلکه همه ی اینها را دارد پس ناطق مشتمل بر تمام فصول قبل است همچنین مشتمل بر تمام اجناس ولی اجناس متحصِّله است نه متردده.

پس فعل اخیر تمام اجزاء حقیقت شیء را دارد. اجزاء حقیقت انسان چیست؟ یک جزتش نطق است که ناطق صریحا به آن اشاره می کند یک جزئش حیوان است که جنس متحصَّل است و یک جزئش متحرک بالاراده و حساس است که از فصول فعلیه ی سابقه است یک جزئش جسم است که جنس متحصِّل است یک جزئش نامی است که از فصول فعلیه سابقه است یک جزئش قابل للابعاد الثلاثه است که از فصول فعلیه سابقه است. این اجزاء وقتی جمع شوند انسان حاصل می شود. ناطق همه ی اینها را نشان می دهد پس حقیقت انسان را ناطق به تنهایی می فهماند لذا جا دارد که در جواب « ما هو » میاید.

توضیح عبارت

ففعلیات الفصول السابقه و تحصلات اجناسها بها جمیعا منطویه فی الفصل الاخیر الحقیقی

ص: ۳۵۰

ضمیر « لها » به «فصول » برمی گردد

ترجمه: فصول فعلیه ای که سابق بر ناطق « یعنی سابق بر فصل اخیر » هستند و اجناس متحصله ای به توسط فصول جمیعا در فصل اخیر پیچیده شدند « نه اینکه جدا جدا موجود نه بلکه پیچیده شدند به این صورت که مجموعه ای در فصل اخیر موجود است که همان، فصل اخیر است ».

« فی الفصل الاخیر الحقیقی » : مراد فصل حقیقی است نه فصل منطقی. در ناطق عنوانِ فصول قبلی نیست اجناس قبلی هم نیست اما در نفس ناطقه که معنونِ ناطق است و فصل حقیقی می باشد همه اینها یافت می شود یعنی نفس ناطقه را اگر ملاحظه کنید دارای قوه ی نطق است. دارای حساسیت و حرکت بالاراده است. به چیزی تعلق گرفته که آن چیز برای اثر حیات ذاتی نفس ، حیات بالعرض پیدا کرده پس جسمِ این نفس، حیّ و حیوان شده است. آن جسم، بر اثر تعلق نفس نمو هم پیدا می کند و قابل ابعاد ثلاثه هم هست. پس همه اشیایی که در نفس و جسم موجود است در این نفس می آید ولی بعضی از آنها را خود نفس دارد و بعضی را در متعلَّقش که جسم است ایجاد می کند پس نفسِ ما که فصل حقیقی ما است مشتمل بر تمام گذشته ها است. توجه کنید که عنوان یعنی ناطق مشتمل بر گذشته ها نیست زیرا عنوان، فصل منطقی است. فصل حقیقی که همان فصل فلسفی و نفس است مشتمل بر گذشته ها می باشد لذا مصنف می فرماید همه ی گذشته ما پیچیده شده در فصل اخیر حقیقی نه فصل اخیر منطقی.

اذ الکامل الحقیقی مشتمل علی ما هو فعلیه الناقص و زایدٍ

« زاید » عطف بر « ما هو فعلیه الناقص » است.

به چه علت همه گذشته ها در فصل اخیر مندرج است؟ مصنف در جواب از این سوال یک قانون کلی بیان می کند که کامل حقیقی مشمل بر دو چیز است یکی عبارت از آن چیزی است که فعلیت ناقصه است ینی مشملِ ناقصِ بالفعل است و دیگری، زائدِ بر ناقص است زیرا کامل، چیزی اضافه بر ناقص دارد. در ما نحن فیه فصل اخیر، کامل است زیر، در بالای سلسله ی صعودی قرار می گیرد اما بقیه نسبت به فصل اخیر ناقص اند زیرا فصل اخیر مشتمل بر همه ی ناقص ها هست و چیزی هم اضافه دارد که آن، تعقل است. حرکت بالاراده و حساس و نامی در نفس ناطقه یافت می شود چیز دیگری هم در نفس ناطقه وجود دارد که تعقل می باشد و آن در جسم و نامی و حساس و متحرک بالاراده و قابل ابعاد ثلاثه و جوهر نبود.

ترجمه: زیرا کامل حقیقی مشتمل است بر آنچه که فعلیتِ ناقص را تشکیل می دهد « یعنی تمام حقیقت ناقص را دارد » و مشتمل بر چیزی زائد بر حقیقت ناقص است.

تا اینجا نتیجه گرفته شد که فصل اخیر را می توان در جواب « ما هو » قرار داد. از اینجا می خواهد مطلب بعدی را بیان کند که قرار دادن فصل اخیر در جواب « ما هو » با نظر منطقی ها نمی سازد زیرا منطقی ها گفتند فصل اخیر را در جواب « ای » قرار بده.

ص: ۳۵۲

اگر فصل در جواب « ما هو » قرار بگیرد مخالف با قواعد منطقیین می شود/ در جایی که به « ما هو » سوال از حقیقت شـــیء می شود م توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اگر فصل در جواب « ما هو » قرار بگیرد مخالف با قواعد منطقیین می شود/ در جایی که به « ما هو » سوال از حقیقت شیء می شود می توان در جواب آن به جای حد تام و نوع، فصل آورد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

لکنه ای ما قیل قواعد القوم هدم مثل ان جواب ما هو بما ذکر (۱)

بحث در این بود که گروهی معتقـد شدنـد فصـل را می توان در جواب « مـا هو » قرار داد و مصـنف اعتقـاد آنها را پـذیرفت و فرمود بعیـد نیست که حق باشـد پس اجازه داده شد که فصل در جواب « ما هو » قرار بگیرد. بر این جواز اسـتدلال شد و ثابت گردیـد که فصـل می توانـد در جواب « مـا هو » واقع شود الاـن می خواهـد بگویـد این حرف اگرچه صـحیح است ولی قواعد منطقیین را ویران می کند. لااقل دو قاعده از قواعد را منهدم می کند یک قاعده این بود که منطقیین گفتند در جواب « ما هو » سه امر واقع می شود که عبـارت از جنس و نوع و حـد تـام بود. و مورد چهـارمی اضافه نکردنـد و فصل مورد چهارم می شود. اگر مورد چهارمی اضافه شود این قاعده بهم می خورد.

ص: ۳۵۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۷، س۲، نشر ناب.

قاعـده دیگر این بود که منطقین گفتنـد فصـل در جواب « ایّ شـی » می آیـد مصـنف اجـازه داد که فصل در جواب چیز دیگر یعنی « ما هو » هم بیاید.

پس این قول مـذکور که می گویـد فصل در جواب « ما هو » می آیـد اگرچه قولی صـحیح است و دلیل آن را کمک می کند ولی از این جهت که بـا قواعـد منطقین سازگـار نیست قول بی ارزشـی می شود. آیـا بـاز هم به صواب بودن این قول می توان اعتقاد داشت یا دست از این اعتقاد برداشته می شود و حکم می شود به اینکه فصل نمی توانـد در جواب «ما هو» بیایـد و فقط باید در جواب « ایّ شی » بیاید؟

مصـنف می فرمایـد قواعدِ قوم محترم است یعنی قواعـدی که منطقیین بیان کردنـد محترم است و ما باید قواعد آنها را رعایت کنیم و نباید نقض کنیم. توجه کنید که مصـنف نمی فرماید « قواعد قوم، حق است » بلکه می فرماید « قواعد قوم، محترم است » و ما بایـد به آن قواعـد ارزش بـدهیم و از آن قواعـد تخلف نکنیم. اگر تخلف از آن قواعد را شـروع کنیم تخلفاتِ بعدی هم شروع می شود. باید سعی کرد قواعد را حفظ کرد.

آیا راهی وجود دارد که قواعد، حفظ شود و به این قولِ قائل هم عمل شود یا راهی وجود ندارد؟ اگر راهی وجود نداشته باشد از کلاـم مصـنف برمی آیـد که بایـد قواعـد قوم را به خـاطر احترامی که دارد رعایت کرد و از این قول دست برداشت اما اگر

راهی وجود داشت در این صورت، هم قواعد قوم از بین نمی رود هم به این قول عمل می شود. مصنف می فرماید راه سوم وجود دارد و آن این است که می توان جمع بین این قول و قواعد قوم کرد.

ص: ۳۵۴

توضیح عبارت

لکنه ای ما قیل قواعدَ القوم هدم

در صفحه ۲۰۵ سطر ۲ آمده بود « الفصل قد یقال فی جواب ما هو » یعنی گاهی فصل در جواب « ما هو » می آید که بعضی به این حرف قائل شدند الان مصنف می فرماید « لکنه » که ضمیر آن به « ما قیل » برمی گردد یعنی همان عبارتی که در صفحه ۲۰۵ آمده است.

ترجمه: لکن آنچه گفته شده قواعد منطقیین را ویران می کند « لااقل دو قاعده را ویران می کند ».

مثل ان جواب ما هو بما ذکر

قاعده اول این است که منطقیین گفتند جواب « ما هو » به « ما ذکر » است یعنی به آن سه مورد « جنس و نوع و حد تام » است. الان با فصل موردِ چهارمی اضافه می شود که این قول منطقیین را خراب می کند.

نکته: وقتی گفته می شود چهار مورد شد اگر چه منطقی حصر در سه مورد نکرده باشد باز هم کلامش ویران می گردد اما اگر حصر کند خیلی ویران می شود.

و ان الفصل یقال فی جواب ایّ شیء فی جوهر شیء

قاعده دوم این است که منطقیین گفتند فصل در جواب « ایّ » گفته می شود. مفهومش این است که در جواب غیر « ایّ » گفته نمی شود از جمله « ما ».

و قولهم لدی الجمیع محترم لإحکام قواعدهم و اتقانها

قول فیلسوف، قول منطقی را ویران کرد در اینجا آیا منطقی را باید تخطئه کرد یا فیلسوف را باید تخطئه کرد؟ مصنف می فرماید منطقی را تخطئه نکن زیرا قول آنها محترم است.

ص: ۳۵۵

ممکن است کسی بگوید قول منطقیین نزد خودشان محترم است و فیلسوف آن را قبول نمی کند؟ مصنف می فرماید « لدی الجمیع » یعنی نه تنها نزد منطقی محترم است بلکه نزد همه از جمله فیلسوف هم محترم است اما به چه علت قبول دارند؟ قبول کردن آنها به این خاطر نیست که منطقی هستند. یا عالِم بزرگ هستند بلکه به خاطر اینکه قواعدشان محکم و متقن است و قابل نفوذ نیست نه اینکه چون آنها عالم بزرگ هستند و ما باید از آنها تقلید کنیم زیرا این کار غلط است. وقتی فیلسوف به این قاعده ها حمله می کند در واقع به اعتقادِ خودش حمله کرده است زیرا قبلا قبول دارد که منطقی حرف درستی زده است.

صفحه ۲۰۸ سطر ۲ قوله « و التوفیق »

تا اینجا به نظر رسید که مصنف می خواهد قول منطقی را ترجیح بدهد. به مصنف گفته می شود که اگر چه قول منطقی محکم است ولی قول فیلسوف هم محکم است چون استدلال همراه مدعای خودش آورد و وقتی استدلال بیاید حرف او هم محکم می شود پس هم کلام منطقی محکم است هم کلام فیلسوف محکم است لذا باید جمع بین هر دو کرد.

بیان وجه جمع: فصل دارای دو خصوصیت است یکی اینکه چون همان صورت نوعیه است و صورت نوعیه، حقیقت شئ است پس فصل حقیقت شئ است. خصوصیت دوم این است که فصل، ممیّز شیء هم هست. کار منطقی تمییز است یعنی بحث می کند که چگونه « ما به الامتیازِ » شیء بدست می آید؟ منطقی وظیفه تبیین حقیقت ندارد از ابتدا هم ادعا نمی کند. اما فیلسوف می گوید: علمِ من بیان حقیقت اشیاء می کند به مقدار تمکنی که دارد. یعنی از خصوصیت اولِ فصل استفاده می کند.

ص: ۳۵۶

منطقی فقط منطقی است لذا می گوید فصل را باید در جواب « ای » قرار داد چون منطقی به فصل به عنوان ممیز نگاه می کند سپس می گوید اگر سوال از ممیّز شد فصل را بگو. اما « ما هو » را سوال از ممیز نمی داند لذا اجازه نمی دهد فصل در جواب « ما هو » واقع شود. اما فیلسوف اینگونه نیست. فیلسوف در فلسفه خودش بیان حقیقت می کند سپس به منطق هم توجه دارد و در آنجا بیان تمییز می کند یعنی فیلسوف برای فصل هر دو عنوان را ملاحظه می کند. فیلسوف نمی گوید « منطقی اشتباه کرده است » بلکه می گوید « علم من طوری است که باید نظر و دیدِ خودم را وسیع کنم و به هر دو خصوصیتی که در فصل است باید توجه کرد » به تعبیر مرحوم سبزواری، فیلسوف دارای تفنن نمط است یعنی چند گونه روش دارد که در یک روشش به ممیز بودن فصل توجه می کند در روش دیگر به مبینِ حقیقت بودن فصل توجه می کند و هر دو خصوصیتِ فصل را مورد توجه قرار می دهد.

توجه کنید الان توضیح داده شد گوینده ی این کلام که می گوید « فصل را در جواب ما هو قرار بده » فیلسوف می باشد. زیرا در صفحه ۲۰۵ سطر اول بیان شد « و لیس فیه البُعد عن صواب عند الحکیم الالهی ».

توضیح عبارت

و التوفیق ان للالهی تفنن النمط

ترجمه: توفیق « یعنی جمع کردن بین ماقیل و بین قواعد قوم » این است که الهی حق دارد روش های مختلف بکار بگیرد « اما منطقی اینگونه نیست زیرا محدوده کارش را معین کرده و توسعه نداده است ».

ص: ۳۵۷

و وجه میزٍ فی الفصل بقوامٍ ما اختلط

« ما » در « ما اختلط » نافیه است. « فی الفصل » متعلق به « الکائن » و « الحاصل » مقدر است.

برای فصل دو وجه است که یکی وجه میز است « یعنی میتواند صاحب خود را از ما عدا جدا کند » و یکی وجه قوام است. این دو وجه با یکدیگر مخلوط نمی شوند.

ترجمه: وجه میزی که در فصل حاصل است به وجه قوامی که آن هم در فصل حاصل است با هم مخلوط نمی شوند.

یعنی ان من قال بان الفصل یجاب به ما هو یقول به من جهه انه مقوم

کسی که گفته فصل، جوابِ « ما هو » واقع می شود، به این قولش قائل شده از این جهت که فصل، مقوّم است.

کما انه فی الحد التام یجاب به ما هو

ضمیر « انه » به فصل برمی گردد. ضمیر « به » به حد تام یا فصل برمی گردد.

چون حد تام، مقوّم است در جواب « ما هو » آورده می شود. فصل هم چون مقوم است در جواب « ما هو » می آید. پس همان طور که در جواب « ما هو » مقومی که حد تام است آورده می شود همچنین در جواب « ما هو » مقومی که فصل است آورده می شود.

اینکه چرا به وسیله حد تام، « ما هو » جواب داده می شود به این خاطر است که حد تام می تواند مبیّن حقیقت و مقوم باشد. فصل هم می تواند همینطور باشد لذا می تواند در جواب « ما هو » قرار بگیرد. توجه می کنید که مصنف فصل را تشبیه به حد تام می کند.

ترجمه: همانطور که فصلی که در حد تام است، « ما هو » را جواب می دهد.

مصنف در ادامه می فرماید « بل هو الرکن الرکین » یعنی اگر حد تام، جواب ما هو قرار داده می شود به خاطر اشتمالش بر فصل است و الا جنس، کاره ای نیست. خود حد تام هم که در جواب « ما هو » قرار می گیرد به خاطر اشتمال بر فصل است.

بل هو الرکن الرکین هناک لا الجنس المبهم

« هناک »: یعنی « حد تام ».

ترجمه: فصل، رکنِ محکم در حد تام است نه جنسی که مبهم است. یعنی همه کاره در حد تام، فصل است و حد تام که در جواب « ما هو » قرار داده می شود به خاطر فصلش است نه به خاطر جنس. پس می توان فصل را مبین قرار داد هم در ضمن حد تام و هم مستقلا. این قائل که می گفت فصل، جواب « ما هو » قرار می گیرد مستقلا جواب قرار داده است.

و اما من جهه المیز الذاتی من حیث هو میز فیشارِک المنطقی فی انه یجاب به ای فلا هدم

ضمیر « یشارک » به « الهی » برمی گردد.

اما از جهت اینکه فصل، میز ذاتی دارد یعنی این شان را دارد که میز می دهد. توجه کنید عرض خاص هم میز می دهد یعنی معروض را جدا می کند ولی فصل، میز ذاتی می دهد یعنی ذاتی را از ذاتی جدا می کند نه اینکه فقط شیئی را به خاطر عارضی از شیء دیگر جدا کند. جدا کردنش، جدا کردنِ درونی است نه بیرونی لذا تعبیر به میز ذاتی می کند تا شامل فصل شود اما عرضِ خاص، میزِ عرضی دارد. از این جهت که میز است الهی با منطقی در این مساله شریکند در اینکه شان این است که به وسیله فصل، « ایّ » جواب داده می شود « یعنی هر دو قبول دارند که فصل را باید در جواب « ایّ » قرار داد. پس کلام فیلسوف، کلام منطقی را منهدم نگردد ».

ص: ۳۵۹

بیان مشارکت حد و برهان در حدود/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مشارکت حد و برهان در حدود/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

غوص فی مشارکه الحد و البرهان فی الحدود و اشتمال الحدود علی العلل الاربع کلا او بعضا (۱)

در این فصل مقایسه بین حد و برهان می شود. حد به معنای تعریف است حال می خواهد تعریف حدّی باشد یا رسمی باشد. پس مراد از حد، مطلق حد است. مراد از برهان چه انّ و چه لمّ می باشد اگرچه در لمّ واضحتر است. بین این دو مقایسه ای صورت می گیرد و دیده می شود که اجزائشان با هم مشترکند یعنی آن جزئی که در برهان بکار گرفته شده و جزء برهان قرار داده شده است همان، در حد بکار رفته و جزء حد قرار داده شده است و بالعکس.

توضیح: مثلا فرض کنید که می خواهیم کسوف را تعریف کنیم یا به تعبیر امروز، خسوف را تعریف کنیم « توجه کنید که در قدیم بین کسوف و خسوف فرق گذاشته نمی شد اما امروزه فرق گذاشته می شود و خسوف به ماه گرفتگی گفته می شود در اینجا می خواهیم ماه گرفتگی را تعریف کنیم » لذا می گوییم « انمحاء نور القمر ». سپس یکبار سوال می شود « لِمَ انخسف القمر » جواب داده می شود « القمر حالت الارض بینه و بین الشمس » و « کل ما حالت بینه و بین الشمس جرم ینمحی نوره » نتیجه گرفته می شود « فالقمر ینمحی نوره ».

ص: ۳۶۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۰۸، س۷، نشر ناب.

توجه می کنید که در تعریف، « انمحاء نور » آمد در برهان هم « انمحاء نور » آمد.

گاهی هم ممکن است اینطوری گفته شود « ان القمر انمحی نوره » و « کلّ ما انمحی نوره انخسف » نتیجه گرفته می شود « فالقمر انخسف » یعنی « انمحاء نور »، حد وسط قرار داده شد.

توجه کنید که حد و برهان اشتراک داررند اما نه در تصدیق « چون حد، افاده ی تصدیق نمی کند » و نه در تصور « چون برهان، افاده ی تصور نمی کند » بلکه در حدود یعنی اجزاء اشتراک دارند.

توجه کنید که مراد از « الحد » در عنوان فصل، مطلق تعریف است و مراد از « الحدود » جمع « حد » نیست بلکه « اجزاء » است لذا معنای عبارت این می شود: برهان و حدّ در اجزاء مشترکند یعنی آنچه که جزء حد قرار گرفته جزء برهان هم قرار گرفته و بالعکس.

« و اشتمال الحدود علی العلل الاربع کلا او بعضا »: حدود « یعنی تعاریف » گاهی مشتمل بر هر چهار علت هستند یعنی وقتی

بخواهید شیئ را تعریف کنید هم ماده ی آن آورده می شود « البته به جای ماده، جنس آورده می شود چون ماده با جنس فقط فرق اعتباری دارند » هم صورت آورده می شود « البته به جای صورت، فصل آورده می شود » هم فاعل و هم غایت آورده می شود اما گاهی در تعریف اکتفا به جنس و فصل « که همان ماده و صورت می باشد » می شود. پس در تعاریف گاهی تمام علل اربع می آیند گاهی بعضی می آیند. این مطلب هم در همین فصل توضیح داده می شود.

ص: ۳۶۱

پس روشن شد که بعضـی از حدود مشـتمل بر هر چهار علت هسـتند و بعضـی از حدود مشتمل بر بعضی از چهار علت هستند. اما در برهان اینگونه گفته می شود که حد وسط باید علت برای اکبر باشد و به تعبیر دقیق تر باید علت برای ثبوت اکبر للاصغر باشد و تنها علت بودنش برای اکبر کافی نیست.

اینکه حـد وسـط، علت است کـدام یک از چهار علت می باشـد؟ گفته می شود اگر یکی از این علل حـد وسط قرار داده شود بایـد سه علت دیگر هم در تقـدیر گرفته شود و آنها هم دخالت دارنـد. در بعضـی نوشـته ها آمـده که هر چهار علت بایـد حد وسـط قرار بگیرد ولی گاهی یکی از این چهار تا ذکر می شود و بقیه در تقـدیر گرفته می شود. گاهی هم هر چهار تا ذکر می شود. پس این مطلب هم بایـد بحث شود که حـد وسـط در برهان آیا یک علت است یا هر چهار تا است. مصـنف اشاره ای به برهان نـدارد که بایـد هر چهار تا را اخـذ کند یا بعضـی را اخذ کند اما در حدود بحث می کند که باید مشـتمل بر علل باشـند حال یا مشتمل بر همه علل باشد یا بر بعضی از علل.

مصنف سپس وارد بحث اول یعنی مشارکت حد و برهان می شود و آن را با بیان دو مقدمه توضیح می دهد.

مقـدمه اول: مراد از « حد » در اینجا مطلق تعریف است نه آن تعریف خاصـی که در مقابل رسم است و به دو قسمِ تام و ناقص تقسیم می شود. لذا مراد از حد، هم حد و هم رسم و هم شرح الاسم می شود.

ص: ۳۶۲

در اینجا کسی می گوید آیا می توان حد را به معنای عام که شامل حد اصطلاحی و حد رسمی هر دو شود بکار برد؟ مصنف می فرماید بله می توان حد را به معنای عام استعمال کرد و چند نمونه می آورد که آن نمونه ها هیچ ربطی به مشارکت حد و برهان نـدارد، در آن نمونه ها کلمه حـد یا تحدیـد و مشـتقات آنها آمده و معنای عام اراده شده است. لذا توجه کنید مثالهایی که مصنف می زند شما را به اشتباه نیندازد و نگویید چه ربطی به مشارکت حد و برهان دارد.

در مقدمه اول، سه مطلب بیان می شود:

مطلب اول: ادعای عمومیت برای لفظ « حد » که در عنوان فصل آمده است.

مطلب دوم: ذکر نمونه هایی که در آن نمونه ها لفظ « حد » به معنای عام آمده است.

مطلب سوم: استدلال بر اینکه لفظ « حد » در اینجا به معنای عام است که خاص هم در ضمن آن داخل است.

توضیح عبارت

غوص فی مشارکه الحد و البرهان فی الحدود

« فی الحدود » متعلق به « مشارکه » است.

ترجمه: حـد و برهان در حـدود یعنی اجزائشان با هم مشارکند. آنچه که جزء حد قرار داده شده است جزء برهان هم قرار داده می شود و بالعکس آنچه که جزء برهان قرار داده شده است جزء حد هم قرار داده می شود چنانچه در مثال خسوف بیان شد.

و اشتمال الحدود علی العلل الاربع کلا او بعضا

لفظ « اشتمال » عطف بر « مشارکه » است.

حدود و تعاریف مشتمل اند یا بر هر ۴ علت یا بر بعضی از ۴ علت.

ص: ۳۶۳

وان اردت ایضاح مشارکه الحد و البرهان فی الحدود فاعلم مقدمتین

مصنف از اینجا وارد توضیح عنوان اول می شود که مشارکت الحد و البرهان است.

ترجمه: اگر تو بخواهی که مشارکت حد و برهان در اجزاء توضیح داده شود دو مقدمه را عالِم بشو « که بعد از این دو مقدمه، مشارکت را راحت تر عالم می شوی ».

احدیهما ان لیس المراد بالحد هیهنا ما یقابل الرسم کما مر بل مطلق التعریف

یکی از آن دو مقدمه این است که مراد از حد در اینجا حد اصطلاحی نیست که مقابل رسم قرار می گیرد همانطور که گذشت « که حد در مقابل رسم قرار گرفت » بلکه مطلق تعریف مراد است و آن حدِ مقابلِ رسم هم جزء آن است.

« بل مطلق التعریف »: یعنی چه تعریفی که رسمی باشد چه تعریفی که حدی باشد حتی چه تعریفی که شرح الاسمی باشد.

کما یقال فی تعریف القوس بقطعه من الدائره: انه من باب زیاده الحد علی المحدود و معلوم انه لیس حداً بمعنی التعریف بالفصل القریب

« بقطعه من الدائره » متعلق به « تعریف » است و مقولِ « یقال » نیست. « انه من باب ... » مقولِ قول است.

مصنف از اینجا اشاره به دو نمونه می کند در نمونه اول کلمه « حد » بکار رفته است که مراد از آن، مطلق حد است و در نمونه دوم کلمه « تحدید » بکار رفته است. که مراد از آن، مطلق تحدید است.

اولین نمونه این است که در هندسه لفظ قوس تعریف به « قطعه من الدائره » می شود. به این تعریف کاری نداریم. در مورد تعریف، داروی می شود و توضیحی داده می شود. جمله ای که در توضیح می آید گفته می شود « هذا من باب زیاده الحد علی المحدود ». در این عبارت لفظ « حد » آمده که مراد، مطلق تعریف است و مراد از « المحدود » هم مطلق معرَّف است.

باید ابتدا تعریف توضیح داده شود و بعداً باید بیان شود که چرا در این عبارتی که مهندسین در توضیح این تعریف گفتند لفظ « حد » به معنای عام گرفته می شود؟

توضیح تعریف قوس: وقتی دایره ای را بُرش بدهید و آن را به دو تکه کنید هر تکه ای را قوس می گویند چه این دو تکه مساوی باشند چه نامساوی باشند. پس قوس با انقطاع و بُریدن دایره موجود می شود لذا به قوس گفته می شود « قطعه من الدائره ». اگر دقت کنید مراد از « قطعه من الدائره » یعنی «قسمه من الدائره». در حاشیه کتاب شرح منظومه یک حاشیه ای آمده که خارج از محل بحث است ولی بحث مفیدی است که بیان می شود.

در مورد دائره دو نظریه است:

۱ــ دایره، کیف مختص به کم است.

۲ــ دایره، کمّ است.

آن گروه که دایره را کیف گرفته دایره را تفسیر به « هیئه عارضه علی السطح او الخط » کرده. دایره، سطح بسته است یا خطی که بر دور سطح کشیده است. اما آنها که دایره را کمّ قرار دادند به دو صورت آن را تعریف کردند. یکی تعریف به خط کرده که خط هم کمّ است و دیگری تعریف به سطح کرده که سطح هم کمّ است.

عبارت « قطعه من الدائره » اشاره به تقسیم دائره دارد. اگر دائره، هیئت باشد هیئت، چون کیف است قبل انقسام نیست پس طبق تعریف اولی که برای دایره شده، قوس را نمی توان تعریف به « قطعه من الدائره » کرد چون بنابر تعریف اول، قطعه و قسمت وجود ندارد. اما بنابر تعریف دوم که دائر را کمّ قرار می دهد « چه سطح چه خط » قطعه برای سطح و خط وجود دارد زیرا سطح و خط کمّ هستند و کمّ قابل قسمت است پس « قطعه من الدائره » تعریف برای قوس است به شرطی که دایره به تعریف دوم تعریف شود که از سنخ کمّ باشد. این توضیحاتی که داده شد مفاد حاشیه ای بود که بیان شد برمی گردیم به اصل بحث.

ص: ۳۶۵

درباره قوس اینگونه نظر داده شده که از باب زیاده حد بر محدود است این مطلب باید روش شود که چگونه از باب زیاده حد بر محدود است و باید روشن شود که مراد از حد و محدود در اینجا حد و محدودِ خاص نیست بلکه مطلق است. پس سه مطلب در اینجا توضیح داده می شود. تا اینجا مطلب اول که مراد از تعریف قوس باشد بیان شد. از اینجا وارد مطلب دوم می شود که مراد از زیاده حد بر محدود چه می باشد؟

مراد از محدود، قوس است. در تعریف گفته می شود که قوس، بخشی از دایره است و دایره، زائد بر قوس است مثلاـ فرض کنید دایره ای بر روی کاغذ ترسیم شده است قسمت بالای دایره را به عنوان یک قوس جدا کنید. کلِ دایره را اگر ملاحظه کنید زیادتر از قوس است چون آن قوسِ جدا شده که قطعه ی بالا است قوس می باشد ولی آن قوسِ بالایی با قوسِ پایینی مجموعا دایره هستند پس دایره اضافه بر قوس دارد و اضافه اش به اندازه ی آن قوس پایینی است. پس یک قوس تعریف شد به دایره ای که مرکب از دو قوس است یعنی مرکب از آن یک قوس است که تعریف کرده شد و آن یک قوسی دیگر است که باقی گذاشته شد.

اگر دایره به معنای خط مدور گرفته شود قوس، بخشی از این خط می باشد و دایره، زائد و اضافه بر این خط می شود. اما اگر دایره را سطح بگیرید باز هم قوس، قطعه ای از سطح می شود ولی در این صورت قوس را باید اینگونه تصویر کنید که فقط آن خطِ نیمه مدور نیست بلکه آن خط نیمه مدور را ملاحظه کنید و دو طرف آن را با یک خط به همدیگر وصل کنید که این یک خط، قطر یا وتر دایره می شود. آن سطحی که در درون آن خط منحنی و این خط مستقیم که دو طرف خط منحنی را به هم وصل کرده واقع شده را قوس می گویند. در هر دو صورت قوس، قطعه ای از دایره است حال یا قطعه ای از دایره است که خط می باشد یا قطعه ای از دایره است که سطح می باشد.

توجه کردید که قوس تعریف به « قطعه من الـدائره » شد. لفظ دایره در حد آمد و دایره اضافه بر قوس دارد پس حد، زیاده بر محدود دارد یعنی در حد چیزی اخذ شده که آن چیز اضافه و زیاده بر محدوده که قوس می باشد دارد. این را اصطلاحاً زیاده الحد علی المحدود می گویند.

تعبیر به « زیـاده الحـد علی المحـدود » در جـای دیگری هم گفته می شود مثلا وقتی می خواهنـد « افطس » را که به معنای بین پهن است، معنـا کننـد می گوینـد « انفُ کـذا » یعنی لفـظ « انف » آورده می شود که زیاده ی حـد بر محـدود است یعنی لازم نبوده در تعریف، انف تکرار شود ولی تکرار می شود و این تکرار از باب زیاده ی حـد بر محـدود است کانّه باید افطس بودن توضیح داده شود ولی انف که آورده شد زیاده است. مراد از زیاده حد بر محدود این معنا نیست که در افطس گفته شد.

تا اینجا معنای « زیاده الحـد علی المحـدود » روشن شـد ولی مراد از « الحـد » حـد اصـطلاحی نیست زیر وقتی به تعریف قوس توجه شود اگر از جنس قریب و فصل قریب تشـکیل شـده باشـد حـد تام است و اگر از جنس بعید و فصل قریب تشـکیل شده باشـد حـد ناقص است. در اینجا این تعریف، از جنس و فصل تشـکیل نشـده است لـذا اصـلا حد نیست اما تعریف و مطلق حد است. دلیـل بر اینکه « قطعه من الـدائره » تعریـف حـدّی برای قوس نمی باشـد این است که قطعه، عرض عـام برای قوس اسـت یعنی قطعه ممکن است در دایره باشد و ممکن است در مربع باشد و ممکن است در مستطیل باشد اما لفظ « من الدائره » عرض خـاص است. البته ذاتیِ قطعه این نیست که از دائره باشـد و ذاتیِ قطعه این نیست که از مثلث و مربـع باشـد بلکه « من الـدائره » بودن هم عـارض است ولی عـارض خـاص است. در این تعریف، عرض خـاص و عرض عـام هر دو آمـده است که هیچکـدام جنس و فصل نیستند پس این تعریف، حد نیست با وجود این گفتند زیاده ی حد بر محدود است. معلوم می شود که از کلمه « حـد » و « محـدود » در عبارت « زیاده الحـد علی المحـدود » معنای اصـطلاحی « حد » و « محدود » اراده نشده بلکه مطلق حد ارائه شده است.

ص: ۳۶۷

ترجمه: همانطور که در تعریف قوس « بقطعه من الدائره » گفته شده که از باب زیادی حد بر محدود است.

مراد از حد در عنوان فصل، مطلق تعریف است « چه حدی باشد چه رسمی باشد چه شرح الاسمی باشد »/ بیان مقدمه اول در بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از حد در عنوان فصل، مطلق تعریف است « چه حدی باشد چه رسمی باشد چه شرح الاسمی باشد »/ بیان مقدمه اول در بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و کما یقال: الثبوت الاضافی هو المعتبر فی تحدید السلب علی الاطلاق (۱)

بحث در مشارکت حد و برهان بود مصنف قبل از ورود در تفصیل این بحث دو مقدمه ذکر می کند. مقدمه اول این بود که لفظ « حد » در عنوان فصل که « مشارکه الحد و البرهان » بود به معنای عام است و اختصاص به معنای اصطلاحی ندارد. حد به معنای اصطلاحی مرکب از جنس و فصل قریب بود که فصل قریب در ساختن حد دخالت می کرد. جنس اگر قریب بود حد، تام می شود و جنس اگر بعید بود حد، ناقص می شود. ولی در هر دو، فصل قریب می آمد پس قوامِ حد به فصل قریب بود. ولی « حد » در معنای عام خودش به معنای مطلق تعریف بود چه تعریف حدی چه تعریف رسمی باشد.

ص: ۳۶۸

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۲، س۱، نشر ناب.

مصنف می خواهد بیان کند مراد از « حد » در عنوانِ « مشارکه الحد و البرهان » همان معنای عام است نه معنای خاص لذا هم شامل حد و هم شامل رسم می شود سپس باید این مدعا اثبات شود. برای اثبات آن، دو نمونه می آورد. آن نمونه نشان می دهد که می توان حد را به معنای عام قرار داد ولی ثابت نمی کند که حد در اینجا به معنای عام گرفته شده است. این خودش دلیل مستقل می خواهد در پایان بحث دلیلی اقامه می کند تا ثابت کند که در اینجا هم حد به معنای عامش می باشد. در آن دو نمونه اصلا کاری به مشارکت حد و برهان نداریم. بلکه بیان می شود کلمه « حد » و « محدود » و مشتقات آن آمدند در حالی که مراد از آنها معنای عام است.

پس استبعادی نیست که در عنوانی که مورد بحث است معنای عام اراده شود. در ذکر این دو نمونه فقط استبعاد نفی می شود یعنی بعید نشمارید که « حد » به معنای عام گرفته شده باشد زیرا در جای دیگر هم حد به معنای عام گرفته شده است ولی اینکه « حد » در اینجا به معنای عام گرفته شده نیاز به دلیل است که در آخر همین مقدمه بیان می شود.

نمونه اول: این نمونه در جلسه قبل خوانده شده بود و در این جلسه به آن اشاره می شود. قطر، تعریف به « قطعه من الدائره » شده بود و گفته شد که این تعریف از باب زیاده حد بر محدود است. سپس ادعا شد که کلمه ی « حد » و « محدود » که در جمله ی « من باب زیاده الحد علی المحدود » ذکر شده است به معنای عام حد هستند نه به معنای خاص. ادعا این بود « و

معلوم انه لیس حـدا » یعنی معلوم است که این تعریف، حـد به معنای خاصـش نیست. حد به معنای خاص، به معنای تعریف به فصل قریب است. حال اگر جنسـی که آورده شد هم قریب بود آن حد، حد تام می شود و اگر جنسـی که آورده شد بعید بود آن حـد، حـد نـاقص می شود ولی قوام حـد به فصل قریب است پس حـد به معنای تعریف به فصل قریب در اینجا مراد نیسـت چـون نه « قطعه » فصـل قریب است نه « دائره » و نه مجمـوعه این دو فصـل قریب برای قـوس هسـتند پس بنـابراین این تعریف، تعریف حـدی نیست. با وجود این علما تعبیر به حد کردند و گفتند « هذا من باب زیاده الحد علی المحدود » درباره ی تعریفی که حد اصطلاحی نیست تعبیر به « حد » کردند پس معلوم می شود که مرادشان از « حد » معنای عام حد است.

ص: ۳۶۹

نکته: بنده ـ استاد ـ عبارت « زیاده الحد علی المحدود » را به یک نحو بیان کردم. به بیان دومی هم اشاره کردم ولی توضیح ندادم که آن بیان دوم را در اینجا می توان آورد و یا نمی توان آورد.

بیان معنای عبارت « هذا من باب زیاده الحد علی المحدود »:

معنای اول: در ضمن تعریف قوس، دایره مطرح شد در حالی که دایره، اضافه بر قوس دارد. روشن است که دایره اضافه بر قوس دارد چون دایره یک خط منحنی است که بسته می شود اما قوس، یک خط منحنی است که به دو نقطه ختم می شود و بسته نمی شود که دو سرِ آن یا به وسیله یک خط مستقیم به یکدیگر وصل می شوند یا رها می شوند. در جلسه ی گذشته حاشیه ای مطرح شد که در حاشیه ی نسخه ی سنگی کتاب آمده بود. در آنجا بیان شد که اگر دایره به معنای هیئت گرفته شود این تعریفی که برای قوس بیان شد تعریف خوبی نیست. یعنی به جای « قوس قطعه من الدایره » تعبیر به « قوس قطعه من الهیئه » شود این صحیح نیست زیرا هیئت را نمی توان قطعه قطعه کرد. ولی اگر دایره را به معنای خط بگیرید گفته می شود قوس، قطعه ای از خط است یا اگر دایره را به معنای سطح بگیرید گفته می شود قوس، قطعه ای از سطح است. بنابر اینکه دایره، خط باشد قوس، یک خط منحنی می شود که به دو نقطه ختم می شود واگر دایره، سطح باشد قوس به سطح محصور بین دو خط منحنی که به دو نقطه ختم شده گفته می شود. در اینصورت تعریف صحیح می باشد زیرا آن سطح، قطعه ای از سطح دایره است و آن خط هم قطعه ای از محیط دایره است پس مشخص شد که دایره به وسیله ی « قطعه » تخصیص می خورد و تعریف، مساوی با معرَّف « یعنی قوس » می شود.

ص: ۳۷۰

اشکال: در « الانسان حیوان ناطق » هم همین وضع است زیرا « حیوان » اضافه بر « انسان » دارد. همانطور که « دایره » اضافه بر « قوس » دارد. پس باید گفت در « الانسان حیوان ناطق » هم از باب « زیاده الحد علی المحدود » است. تمام آنچه که در تعریف قوس گفته شد « چه اشکالی که مطرح شد چه جوابی که داده شد » در « الانسان حیوان ناطق » هم می آید. یعنی در اینجا « دایره » اضافه دارد در آنجا هم « حیوان » اضافه دارد. در اینجا قطعه، آن اضافه را از بین می برد و تساوی بین تعریف و معرف درست می کند. در آنجا « ناطق »، این اضافه را از بین می برد و تساوی بین تعریف و معرَّف برقرار می کند. پس این دو تعریف کاملا به هم شبیه اند. اگر تعریفِ قوسی به « قطعه من الدائره » را از باب زیاده ی حد بر محدود بدانید پس تعریف انسان به « حیوان ناطق » را هم باید از باب زیاده ی حد بر محدود بدانید.

جواب: جواب از اشکال بعد از بیان معنای دوم بیان می شود.

معنای دوم: چیزی که در معرَّف داخل است اگر در تعریف ذکر شود زیاده ی حد بر محدود نشده است اما اگر امری که خارج از معرَّف است در تعریف ذکر شود از باب زیاده ی حد بر محدود است. وقتی گفته می شود « الانسان حیوان ناطق » چیزی در تعریف ذکر شده که خارج از معرَّف نیست زیرا از ذاتیات معرَّف است در اینجا از باب « زیاده الحد علی المحدود » نیست اما در مثال « الانسان حیوان کاتب » که از عرض خاص استفاده می شود خارج از « انسان » نیست یعنی تعریف خارج از معرَّف نیست تا گفته شود زائد بر معرَّف و از باب زیاده الحد علی المحدود است ولی در مثال اولی، « حیوان ناطق » از « انسان » خارج نیست به این معنا که ذاتی است. در مثال دومی « حیوان کاتب » از « انسان » خارج نیست اما نه این معنا که ذاتی است. بلکه به این معنا که مرتبط است و در « انسان » حاصل است و لو به عنوان ذاتی حاصل نیست ولی بالاخره هست زیرا انسان واقعا کاتب است. اما در مثال « القوس قطعه من الدائره » دایره در قوس داخل نمی شود نه به عنوان ذاتی و نه به عنوان غیر ذاتی، بلکه خارج از قوس و زائد بر قوس است. اگر در تعریف اخذ شود از باب « زیاده حد علی المحدود » است.

ص: ۳۷۱

این معنای دوم بهتر از معنای اول است. پس آنچه که در محدود و معرَّف داخل باشد اگر در تعریف بیاید این تعریف از باب زیاده الحد علی المحدود نمی شود ولی آنچه که در معرَّف و محدود داخل نیست نه دخولا ذاتیا و نه دخولا عرضیا، اگر در تعریف بیاید صدق می کند که از باب زیاده الحد علی المحدود است چنانچه که در « القوس قطعه من الدائره » است.

توجه کردید که « زیاده » به معنای « مغایرت » شد یعنی نه جزء « ذاتی و عرضی » است نه عین است.

از اینجا روشن شد که آن اشکالی که مطرح شد بر معنای دوم وارد نمی شود اما آن اشکال بر معنای اول هم وارد نمی شود.

جواب از اشکال: « دایره » با « قوس » کل و جزء هستند. « دایره » شامل « قوس » نمی شود اما « حیوان » با « انسان » کلی و جزئی هستند و « حیوان » شامل « انسان » می شود یعنی « حیوان » با « انسان » مساوی است به اینصورت که « حیوان » را از عمومیت در بیاورید. اما در « دایره » چه کاری باید انجام بدهید که مساوی با « انسان » شود؟ اگر دایره، را با « قوس » ملاحظه کنید با هم مساوی نمی شوند درست است که وقتی لفظ « قطعه » می آورید این دو را با هم مساوی کنید ولی خود « دایره » با « قوس » مساوی نیست بر خلاف حیوان که صدق بر انسان می کند و این « صدق کردن » بدون احتیاج به « ناطق » تساوی را درست می کند یعنی صدق حیوان بر انسان، این حیوان را مختص به انسان می کند چون وقتی گفته می شود « الانسان حیوان »، در این مثال بر « انسان »، مطلق حیوان حمل نشده همچنین حیوانی که انسان نیست حمل نشده بلکه حیوانی که انسان هست بر « انسان » حمل شده است یعنی خود این حمل « انسان » را تخصیص می زند. توجه کنید که محمول می تواند موضوع را تعیین کند مثلا گفته می شود « زید عالم » و « زید قائم » این دو مثال با هم فرق دارند. « زید عالم » به معنای « نفس زید عالم » است. و « زید قائم » به معنای « بدن زید قائم » است. « نفس » و « بدن » از محمول فهمیده شد یعنی از محمول فهمیده شد که موضوع در یکی، « نفس » است و در دیگری، « بدن » است. از آن طرف هم هست که خود موضوع هم مراد از محمول را مشخص می کند وقتی « انسان » موضوع قرار داده شد و « حیوان » محمول قرار داده شد این حیوان به وسیله ی انسان تخصیص می خورد چون نمی توان مطلق حیوان را بر انسان حمل کرد و نمی توان حیوان را که انسان نیست بر انسان حمل کرد ناچار هستید آن حیوانی که بر انسان حمل می شود خود همین انسان است قبل از اینکه توجهی به ناطق شود. پس انسان با حیوان از باب حمل مساوی می شوند ولی صدق دایره بر قوس، دایره را مختص به قوس نمی کند.

ص: ۳۷۲

در مثال « قوس » برای مساوی کردن « دایره » با « قوس » احتیاج به « قطعه » است زیرا صدق « دایره » بر « قوس » صحیح نیست چون « دایره » کل است و « قوس » جزء است. با صدق نمی توان تساوی را درست کرد با آوردن « قطعه » می توان تساوی را درست کرد لذا بین این دو مثال فرق است پس اگر تعریف « قوس » از باب « زیاده الحد علی المحدود » است نمی توان نتیجه گرفت که تعریف « انسان » هم از باب « زیاده الحد علی المحدود » است.

پس روشن شد که بین این دو مثال از باب فرق بین کل و کلی است چون کلی، قابل صدق است و با همین صدق، مساوی با موضوع می شود اما کل قابل صدق بر جزء نیست تا با صدق، مساوی با موضوع شود. حالی اگر این جواب را قبول نکردید معنای دوم را برای « زیاده الحد علی المحدود » بگویید.

نمونه دوم: گفته می شود در تحدید « سلب »، ثبوت اضافی لازم و معتبر می باشد. یعنی این یک قانون است که گفته می شود « یعتبر فی تحدید السلب اخذ الثبوت الاضافی ». « سلب » را نمی توان به حد اصطلاحی تعریف کرد چون سلب، جنس و فصل ندارد تا با حد تعریف شود. پس وقتی تعبیر به « تحدید السلب » می شود مراد « تعریف سلب » است یعنی وقتی می خواهید سلب را تحدید کنید باید « ثبوت اضافی » در تعریف آورده شود. گفته می شود که مگر ما سلب را تحدید « یعنی تعریف به حد » می کنیم؟ جواب خیر است زیرا سلب دارای جنس و فصل نیست که بخواهد تعریف به حد شود. پس مراد از « تحدید » در اینجا تعریف است. لذا می توان حد یا مشتقات حد را گفت و مطلق تعریف را ارائه کرد.

ص: ۳۷۳

این نمونه دوم به ما اجازه می دهد که در عبارت « مشارکه الحد و البرهان » تعبیر به لفظ « الحد » شود و از آن، تعریف اراده شود.

توضیح: باید ابتدا « ثبوت اضافیس » معنا شود بعداً بیان گردد که « ثبوت اضافی » باید در تعریف « سلب » اخذ شود.

سلبی که در اینجا مطرح می شود سلبی است که آن را اضافه می کنیم چون گویا در سلب، اضافه ماخوذ است اما در عدم، عدم می تواند مطلق و می تواند مقید باشد اما سلب به معنای سلب چیزی است پس باید برای سلب، مضاف الیه بیاید. اما در عدم، لازم نیست مضاف الیه بیاید زیرا گاهی تعبیر به « عدم البصر » می شود گاهی تعبیر به « عدم » می شود. اما در سلب همیشه مضاف الیه وجود دارد. سوال این است که مضاف الیه چیست؟ اگر گفته شود « سلب البصر » در اینجا بصر، مضاف الیه است که در خارج موجود است. اما اگر گفته شود سلب الامکان، امکان که مضاف الیه است در خارج موجود نیست زیرا امکان، امر عدمی است. بله اتصاف به امکان در خارج هست. اگر گفته شود « سلب العدم » مضاف الیه سلب، عدم است توجه کردید که سه مضاف الیه برای سلب بیان شد بصر در خارج موجود است امکان در خارج موجود نیست ولی اتصاف به آن در خارج هست یعنی یک ذره با خارج ارتباط دارد ولو مثل بصر نیست که در خارج موجود است و در « سلب العدم » عدم اصلا در خارج نیست نه خود شی نه اتصافش پس توجه کردید که این سه مثال با هم فرق کردند.

تمام مضاف الیه ها نسبت به آن « سلب » ثبوت دارند یعنی بصر نسبت، سلب البصر یک ثبوتی دارد و « امکان » نسبت به سلب الامکان یک ثبوتی دارد و « عدم » نسبت به سلب العدم هم یک ثبوتی دارد مضاف الیه ها با سلب خودشان سنجیده می شوند. هر کدام از این مضاف الیه ها نسبت به سلب خودشان ثبوت دارند ولو ثابت نباشند زیرا عدم و امکان، ثابت نیست ولی بصر ثابت است. اما این مثال نسبت به سلب خودشان ثبوت دارند. این ثبوت را ثبوت اضافی می گویند. بعضی از اینها که ثبوت اضافی دارند ثبوت حقیقی هم دارند مثل بصر نسبت به سلب خودش اما بعضی از اینها که ثبوت اضافی دارند ثبوت حقیقی ندارند مثل عدم و امکان. نمونه دوم بیان می کند که در تعریف هر سلبی باید این ثبوت اضافی اخذ شود. وقتی که بخواهید سلب البصر را تعریف کنید به اینصورت تعریف می شود. « بصری که جدا شود » یعنی در تعریف آن از « بصر » یعنی آن ثبوت اضافی استفاده می شود. یا اگر سلب العدم را بخواهید تعریف کنید. باید عدم را در تعریف بیاورید و اگر سلب الامکان را تعریف کنید باید امکان را در تعریف بیاورید پس گفته می شود « یعتبر فی تحدید السلب الثبوت الاضافی ».

توضیح عبارت

و کما یقال الثبوت الاضافی هو المعتبر فی تحدید السلب علی الاطلاق

ثبوت اضافی در تعریف سلب دخیل است.

توجه کنید که لفظ « تحدید » در اینجا بکار رفته در حالی که سلب، تعریف اصطلاحی ندارد ولی تعریف عام دارد. در اینصورت در تعریف سلب باید ثبوت اضافی اخذ شود.

ص: ۳۷۵

« علی الاطلاق »: این عبارت هم مربوط به ثبوت اضافی است هم مربوط به « سلب » است یعنی قید هر دو است اگر مربوط و ثبوت اضافی شود معنا این می شود: ثبوت اضافی مطلقا یعنی چه ثبوت حقیقی را هم داشته باشد مثل مثال بصر چه نداشته باشد مثل امکان و عدم ». اگر مربوط به سلب باشد معنای عبارت اینگونه می شود: چه سلب را سلب عام بگیرید مثل سلب وجود، چه سلب خاص بگیرید مثل سلب کتابت یعنی چه مفاد لیس تامه باشد سلب الوجود است چه مفاد لیس ناقصه باشد که مثلا سلب الکتابه باشد فرقی نمی کند. مرحوم سبزواری تفسیر می کند و در تفسیری که می کند لفظ « علی الاطلاق » را قید هر دو می گیرد. شاید مرحوم سبزواری خواسته با این تفسیر بفهماند لفظ « علی الاطلاق » قید هر دو است.

و یعنی به ان الثبوت اعم من ان یکون وجوداً مطلقا او مقیدا معتبرٌ فی تعریف العدم مطلقا

ضمیر « به » به « قول » که از « یقال » فهمیده می شود برمی گردد.

ترجمه: قصد می شود به این گفته، اینکه ثبوت اعم از این است که وجود مطلق باشد « یعنی لیس تامه باشد » یا وجود مقید باشد مثل کتابه.

در نسخه سنگی به این صورت آمده « فی تعریف العدم المطلق » در حالی که طبق توضیحی که بیان شد روشن گردید که فقط عدم مطلق بیان نمی شود بلکه عدم مضاف هم مطرح شده لذا گفته می شود که سزاوار است گفته شود « فی تعریف العدم مطلقا » است و ناسخ اشتباه نوشته است.

ص: ۳۷۶

و معلوم ان العدم و السلب لا جنس له

مصنف از اینجا می خواهد محل شاهد را بیان کند لذا می فرماید معلوم است که مراد از تحدید در اینجا تعریف است و « حد » نیست زیرا سلب، جنس و فصل ندارد تا تعریف حدی برای آن آورده شود. حتی سلبی مانند عمی و جهل که بُویی از وجود دارند جنس و فصل ندارند.

« ولو مثل العمی و الجهل »: در سلبی که هیچ بُویی از وجود برده نشده روشن است که جنس و فصل ندارد. ممکن است کسی توهم کند سلبی که یک ذره رائحه ی وجود دارد مثل عمی و جهل، جنس و فصل داشته باشد مصنف می فرماید آن هم جنس و فصل ندارد.

ترجمه: معلوم است که عدم و سلب، جنس و فصلی برای آن نیست « تا دارای حد، به اصطلاح خاص باشد » ولو مثل عمی و جهل « پس اگر بخواهید سلب و عدم را تعریف کنید نمی توان تعریف حدی برای آن آورد. لذا اگر گفته شد ثبوت اضافی را در تحدید سلب اخذ کن منظورشان حد سلب نبوده بلکه تعریف سلب بوده است پس کلمه ی تحدید در اینجا گفته شده و تعریف اراده شده است.

کیف و الحد

این عبارت، بخش سوم مقدمه است که می خواهد استدلال کند که در ما نحن فیه یعنی در عنوان « مشارکه الحد و البرهان »، حد به معنای مطلق تعریف است نه تعریف خاص

ادامه بحث اینکه مراد از حد در عنوان فصل، مطلق تعریف است « چه حدی باشد چه رسمی باشد چه شرح الاسمی باشد »/ بیان مقدمه اول در بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه مراد از حد در عنوان فصل، مطلق تعریف است « چه حدی باشد چه رسمی باشد چه شرح الاسمی باشد »/ بیان مقدمه اول در بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

کیف و الحد یطلق علی الاسمی (۱)

بحث در مشارکت حد و برهان بود که این دو در حدود و اجزاء با هم مشارکت دارند. برای اثبات این مطلوب بیان شد که دو مقدمه ذکر می شود. مصنف وارد مقدمه اول شد و در این مقدمه ی اول بیان کرد که مراد از « حد » در جمله ی « مشارکه الحد و البرهان » حد اصطلاحی نیست بلکه مطلق تعریف است و بیان شد که اطلاق حد بر مطلق تعریف در غیر عنوان « مشارکه الحد و البرهان » نیز آمده است و این مطلبی که ادعا شده، ادعای غریب نیست بلکه دارای نمونه است. دو نمونه برای آن ذکر شد. در نمونه اول، تعریف قوس مطرح گردید و گفته شد این تعریف از باب « زیاده الحد علی المحدود » است و توضیح داده شد که در اینجا تعریف، تعریف حدی نیست با اینکه تعریف حدی نیست ولی علما گفتند « زیاده الحد علی المحدود » است. حد خاص و اصطلاحی در این تعریف نیست ولی در عین حال علماء درباره این تعریف گفتند از باب « زیاده الحد علی المحدود » است یعنی این تعریف را حد نامیدند با اینکه حد نیست بلکه رسم است معلوم می شود که حد در اینجا به معنای مطلق گرفته شده است. چند مطلب درباره نمونه اول است که باید توضیح داده شود.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۳، س۱، نشر ناب.

چند نکته مربوط به جلسه قبل:

نکته ۱: اگر « دایره » به معنای « هیئت » گرفته شود این تعریفی که گفته شد برای قوس کافی نیست. زیرا قوس، قطعه ای از هیئت نمی شود چون هیئت، قابل نیست که تقطیع شود تا قطعه ی آن، قوس نامیده شود اما اگر دایره عبارت از سطح یا خط گرفته شود در اینصورت عبارت « قطعه من الدائره » به معنای « قطعه من سطح » یا « قطعه من خط » می شود. در صورت اول بر آن سطحی که قطعه ای از دایره است اسم قوس اطلاق می شود و در صورت دوم بر آن خطی که قطعه ای از خط دایره است اسم قوس اطلاق می شود. پس قوس گاهی بر سطح و گاهی بر خط اطلاق می شود همانطور که دایره گاهی بر سطح و گاهی بر خط اطلاق می شود. بعضی از ریاضیدانها اصرار دارند که قوس، خط است و سطح نمی باشد. اینها عبارت « قطعه من الدائره » را بنابر اینکه دایره عبارت از سطح باشد چگونه معنا می کنند؟ به اینصورت معنا می کنند: « قطعه من الخط المحیط للدائره » یعنی در این تعریف، تقدیر می گیرند چون خود دایره، سطح است و قوس نمی تواند سطح باشد پس باید گفته شود قوس عبارتست از قطعه ای از خطی که این دایره را احاطه کرده است. خطی که دایره را احاطه کرده است محیط دایره می باشد و قوس، قطعه ای از این محیط است نه اینکه قطعه ای از سطح باشد. یعنی این گروه در هر دو تعریف « یعنی تعریفی که

دایره عبارت از خط باشد و در تعریفی که دایره عبارت از سطح باشد » سعی کردند قوس را خط قرار بدهند. در یک تعریف که دایره عبارت از خط است احتیاج به تقدیر پیدا نکردند لذا « قطعه من الدایره » به معنای « قطعه من الخط» می شود. اما در صورتی که دایره عبارت از سطح باشد و قوس تعریف به « قطعه من الدائره » بشود ناچار به تقدیر شدند.

ص: ۳۷۹

پس معلوم شد که قوس بنابر یک قول می تواند خط باشد و می تواند سطح باشد بنابر قول دیگر حتما باید خط باشد زیرا قوس نمی تواند سطح باشد.

نکته ۲: بنده _ استاد _ عبارت « زیاده الحد علی المحدود » را دو تفسیر کردم که هر دو تفسیر ناقص بود، هر دو تعریف ناقص بیان شده بود.

معنای اول: طبق معنای اول که بیان شده بود گفته شد که دایره در تعریف اخذ شده و دایره، اضافه بر قوس دارد پس تعریف، مشتمل بر زیاده است.

این تفسیر، از این جهت ناقص است که در این تعریف ممکن است اجرا شود و در خیلی از تعاریف دیگر اصلا اجرا نمی شود. در جایی که می خواهیم « انف افطس » یا « اصبع زائده » را تعریف کنیم کلمه « انف » در تعریف آورده می شود نمی توان گفت که جزء و کل داریم. اما در دایره می توان گفت که دایره، کل است و قوس، جزء است و کل، زیاده بر جزء دارد پس این معنا معنای ناقصی است و اختصاص به موضع خاصی دارد لذا همانطور که گفته شد باید این معنا کنار گذاشته شود. در حاشیه ی نسخه سنگی حاشیه ای آمده که آن حاشیه را بیان می کنیم در جایی که دایره را هیئت می داند و می خواهد بیان کند که « قطعه من الدائره » تعریف درستی نیست و قوس را نمی توان قطعه ای از هیئت قرار داد می گوید « فکیف تکون الدائره زائده علی کلٍ من القسی المفروضه فیها » چگونه می گویید دایره، اضافه بر قوس ها دارد. در آنجا بحثِ اضافه و نقصان نیست اگر دایره را هیئت قرار دهید آن قطعه نمی تواند نقیصه داشته باشد و دائره، زیاده داشته باشد. چون هیئت مشتمل بر زیاده و نقیصه نیست اگر بخواهید دایره را هیئت بگیرید قوس را هم باید هیئت بگیرید ولی دایره، یک هیئت تام است و قوس، یک هیئت ناقص است و همچنین دایره، یک هیئت زائد است و قوس، یک هیئت ناقص است. در اینصورت لازم می آید که هیئت متصف به زیاده و نقص شود و این جایز نیست. این حاشیه نمی خواهد بیان کند که زیاده ی حد بر محدود به معنای زیاده ی دایره بر قوس است چنانچه بنده _ استاد _ بیان کردم بلکه می خواهد بیان کند که در این تعریفی که برای قوس آورده شده اگر دایره را به معنای هیئت بگیرید تعریفتان صحیح نیست زیرا در اینصورت لازم می آید که دایره، هیئت زائد باشد و قوس، هیئت ناقص باشد در اینصورت هیئت، متصف به زائد و ناقص باشد که صحیح نیست. در اینجا بحث از زیاده و نقیصه نمی کند که این عبارت را می آورد. بحث در این است که می خواهد هیئت بودن قوس را باطل کند یا بفهماند که در تعریف قوس نباید دایره را به معنای هیئت گرفت و الا لازم می آید که دایره، متصف به زیاده شود و قوس، متصف به نقیصه شود.

ص: ۳۸۰

پس آن توضیحی که بنده _ استاد _ برای « زیاده الحد علی المحدود » دادم اگر درست باشد فقط در این مثال و امثال آن صحیح است و تفسیر اصطلاحی که این اصطلاح را فقط در یک مثال و دو مثال صحیح می کند تفسیر کاملی نیست. پس تفسیر اولی که برای « زیاده الحد علی المحدود » گفته شد ناقص و باطل است.

معنای دوم: آنچه که داخل در حقیقت شیء نباشد تا تشکیل حد دهد و آنچه که عرض خاص نباشد تا تشکیل رسم دهد را « زیاده الحد علی المحدود » می گویند یعنی اگر چیزی داخل در حقیقت بود و در تعریف اخذ شد « زیاده الحد علی المحدود » اتفاق نمی افتد و اگر چیزی عرض خاصِ معرَّف بود و در تعریف اخذ شد « زیاده الحد علی المحدود » اتفاق نیفتاده است. حتی در تعریف قوس به « قطعه من الدائره » گفته شد که « قطعه » عرض عام است و « دایره » عرض خاص است. با وجود این « زیاده الحد علی المحدود » شد. بنده _ استاد _ گفتم جایی که عرض باشد « زیاده الحد علی المحدود » نیست در حالی که در اینجا عرض هست و « زیاده الحد علی المحدود » هست. پس معنای دومی هم که در جلسه قبل گفته شد صحیح نیست.

پس این قسمت از معنای دوم که گفتم « عرض هم اگر باشد زیاده الحد علی المحدود نیست » اشتباه بود.

تفسیر صحیح برای « زیاده الحد علی المحدود » آن تعریفی که مشتمل باشد بر امری که آن امر، داخل در حقیقت معرَّف نیست به تعبیر دیگر داخل در قوام معرَّف نیست. آن امر، زائدِ بر تعریف و معرَّف است و اخذش در تعریف، اخذ زیاده ی در تعریف است یعنی در تعریف، چیزی که زائد بر معرَّف بوده، آورده شده است. آنچه که در حقیقتِ معرَّف دخالت ندارد یا به بیان دیگر در قوام معرَّف دخالت ندارد را اگر در تعریف اخذ کنید زائد بر معرَّف است. در اینصورت زیاده در تعریف اخذ شده یعنی زیاده ی حد بر محدود شد. به عبارت دیگر تعریف، چیزی اضافه بر معرَّف داشت. وقتی می خواهید معرَّف را تعریف کنید باید آنچه که این معرَّف را معرفی می کند بیابید. اگر چیزی اضافه آورده شود و لو نقش در معرفی کردن وارد ولی بدون آن هم می توان تعریف کرد این را زیاده ی حد بر محدود می گویند و لو عرض عام یا عرض خاص باشد. توجه کنید اینکه گفته شد « بدون آن هم می توان تعریف کرد » به این معنا نیست که می توان آن را حذف کرد یعنی می توان تعریف را عوض کرد و طوری تعریف را ارائه داد که این کلمه در آن نباشد ولی با این تعریفی که الان آورده می شود این تعریف لازم است مثلا در وقتی که می خواهید « اصبع » را تعریف کنید کلمه « انسان » در تعریف آورده شود. « انسان » دارای « اصبع » است و « اصبع » را به « انسان » اضافه می کنید و این اضافه در حقیقتِ « اصبع » دخالت ندارد. انسانیت در حقیقت « اصبع » دخالت ندارد. می توان « اصبع » را طوری معنا کرد که کلمه « انسان » در این معنا و تعریف آورده نشود ولی الان که اینگونه تعریف کردید باید « انسان » آورده شود. « انسان » زائد است یعنی نقشی در تبیین حقیقت « اصبع » ندارد. حقیقتِ « اصبع » وابسته به انسان نیست. یکبار می خواهید « اصبعِ » انسان را تعریف کنید این وابسته به حقیقت انسان است اما یکبار می خواهید « اصبع » را تعریف کنید. اگر « انسان » در تعریف بیاید زیاده می شود.

خلاصه مطلب این است که تعریف با معرَّف سنجیده می شود و دیـده می شود که در تعریف احتیاج به این کلمه نیست. یعنی می توانستید حقیقتِ معرَّف را بدون این کلمه معرفی کرد. آوردن این کلمه در تعریف باعث می شود که حد، اضافه بر محدد داشته باشد یعنی چیزی در حد آورده می شود که زائد بر محدود است و در حقیقت محدود وجود ندارد.

این یک تفسیرِ مطلق برای « زیاده الحد علی المحدود » بود و همانطور که توجه می کنید فقط جنس و فصل است که اگر در تعریف آورده شود زیاده ی حد بر محدود نمی شونـد. در تعریف اگر عرض آورده شود گاهی « زیاده الحد علی المحدود » است و گاهی هم نیست. جایی که نیست مثل تعریف « انسان » به « حیوان ضاحک » که رسم می شود.

ممکن است بر این تفسیر اعتراضـی شود و گفته شود که مگر یک شی غیر از جنس و فصل و عرض چه چیز دیگری دارد که در تعریفش آورده شود تـا « زیـاده الحـد علی المحـدود » شود؟ جواب داده می شود که در تعریف « اصبع » که « انسـان » در تعریفش آورده می شود « انسان » نه عارض بر « اصـبع » است و نه جزء حقیقت آن است بلکه کل است که « اصـبع » به عنوان جزء آن تعیین می شـود در اینجـا این کـل در تعریـف آورده می شود که نه عـارض است و نه جزء حقیقت و ذاتی است. پس باید ملاحظه شود چیزی که داخل در حقیقت شـی نیست و لو معرَّف را توضـیح می دهد و درباره خصوصیاتی از معرَّف بحث می کند ولی لازم نبود در تعریف معرَّف اخذ شود اگر چه مفید است، این را « زیاده الحد علی المحدود » می گویند. حال آن چیزی که اخـذ می شود، می خواهـد عرض باشد یا مثل انسان باشد که عرض نیست فقط ذاتیات است که از باب « زیاده الحد علی المحدود » نمی شود چون ذاتیات مسلم است که داخل در حقیقت محدود هستند.

نکته: برای « زیاده الحد علی المحدود » تعریفی که جامع افراد و مانع اغیار باشد وجود ندارد فقط اینگونه است که بعضی گفتند « آنچه که خارج از حقیقت شی باشد » و بعضی گفتند « آنچه که خارج از قوام شی باشد ».

نکته: « قوس » را می توان تعریف کرد به خطِ منحنی که بسته نباشد. توجه کنید که در تعریف « قوس » از « قطعه من الدائره » استفاده نشد پس « قطعه من الدائره » از ذاتیات قوس نیست و الا نمی توانستیم آن را در هیچ تعریفی کنار بگذاریم. آن طور نیست که در تعیین ذاتِ قوس و حقیقت قوس دخالت داشته باشد چون حقیقت قوس را توانستیم از طریق دیگر بفهمیم پس « دایره » در تعریف « قوس » نیامد لذا برای معرفی قوس احتیاج به دایره نیست اگر در تعریف اخذ شود از باب « زیاده الحد علی المحدود » است یعنی چه دایره باشد و آن را تقطیع کنید قوس حاصل می شود چه از ابتدا یک قوسی تشکیل دهید بدون اینکه دایره ای تشکیل داده باشید قوسی حاصل می شود پس لازم نیست ابتدا دایره داشته باشید و قطعه اش را بدست بیاورید تا قوس شود بلکه از ابتدا یک خط منحنی اگر کشیده شود قوس حاصل می شود.

کسی ممکن است اشکال کند که « قطعه من الدائره » یعنی قطعه ای که بالفعل از دایره است یا بالقوه از دایره است.

« بالفعل » زمانی است که ابتدا دایره ای دارید و آن را قطعه می کنید تا قوسی پدید آید. « بالقوه » زمانی است که ابتدا یک خط منحنی کشیده می شود تا قوس پدید آید. این قوس را اگر کامل کنید دایره حادث می شود. پس قوه ی کامل شدن و دایره شدن را دارد و اگر کامل شود نتیجه می دهد که آن قوسِ اولی، قطعه ای از این دایره بود که تشکیل شد. پس آن قوس، بالقوه قطعه ای از دایره است. اگر اینگونه معنا کنید در همه جا قوس، قطعه ای از دایره می شود ولی در هر صورت، قطعه بودن نقشی در قوس بودن ندارد. لازم نیست قطعه بالفعل باشد مگر گفته شود قطعه مطلقا « چه بالفعل و چه بالقوه » که در اینصورت در هر قوسی، « قطعه من الدائره » است.

بحث بعـدی نمونه دوم بود که عبـارت از ثبوت اضافی است. توضـیح آن داده شـد. سوال شـد که اگر بخواهیـد عـدم مطلق را تعریف کنید « ثبوت اضافی » که در تعریف آن آورده می شود چه می باشد؟ معلوم است که « ثبوت اضافی » که در تعریفِ « عدم مطلق » آورده می شود خود « وجود مطلق » است وجود مطلق در تعریف عدم مطلق می آید. شما می گویید عدم، عبارت از نبود وجود است. در جایی که « وجود » نیست « عـدم » هست. اگر عـدم، عدم خاص باشد مثل عمی در اینصورت گفته می شود عـدم، عبـارت از نبودِ وجود خاص یعنی نبودِ بصـر است. این مهم نیست که در تعریف عـدم چه چیز آورده می شود. اگر عـدم، مطلق باشـد بایـد وجودِ مطلق در تعریف آورده شود و اگر عـدم، خاص باشـد باید وجود خاص در تعریف آورده شود. علی ای حـال در تعریـف بایـد آنچه که ثبـوت اضـافی دارد آورده شـود آنکه ثبوت اضـافی دارد گـاهی وجود مطلق است که نسـبت به سلبِ مطلقِ وجود اضـافی دارد. البته علاوه بر وجود اضافی، وجود حقیقی هم دارد در جلسه قبل بیان شـد که ممکن است بعضی چیزها وجود اضافی داشته باشند وجود حقیقی هم داشته باشند ولی در تعریف عدم فقط وجود حقیقی آورده نمی شـود بلکه وجـود اضـافی آورده می شـود که اعم از وجود حقیقی است و الا ـ اگر یـک وقت، وجود حقیقی در تعریف آورده شـود اشـکال نـدارد مثلاـ بصـر، وجـود حقیقی دارد همچنین وجـود مطلق، دارای وجود حقیقی است که در تعریفِ عـدمِ آنها آورده می شـود مثلاـ در تعریف سـلب بصـر، بصـر آورده می شود که وجود حقیقی دارد و در تعریف عـدم، وجود آورده می شود که وجود حقیقی دارد. پس وجودِ اضـافی کـافی است و وجود حقیقی لازم نیست یعنی در جایی که وجود اضافی هسـت می توان در تعریف، سـلب آن را آورد. فرقی نمی کند این شیئی که وجود اضافی دارد وجود حقیقی هم داشته باشد یا نداشته باشد. چون وجود اضافی برای همه چیز، در مقابل سـلب خودشان هست حتی عدم هم وجود اضافی دارد یعنی نسـبت به سلب العدم، وجود دارد اما وجود حقیقی برای همه چیز نیست.

نکته ۳: مرحوم سبزواری در صفحه ۲۱۳ سطر ۱ فرمود « ولو مثل العمی و الجهل » یعنی بیان کرد که سلب و عدم، جنس و فصل ندارند و لو مثل عمی و جهل باشد که آنها هم جنس و فصل ندارند با اینکه بهره ای از وجود دارند. ما گفتیم « عدم و سلب، جنس و فصل ندارند » ظاهر عبارت این است که عدم مطلق و سلب مطلق که هیچ بهره ای از وجود ندارند جنس و فصل هم ندارند. شخصی ممکن است بگوید که این حرف شما در عدم مطلق تمام است ولی در عدم خاص مثل عمی یا جهل، ممکن است جنس و فصل درست شود چون جنس و فصل در یک امر موجود حاصل می شود و این عمی و جهل بهره ای از وجود دارند. شاید به خاطر این بهره ای از وجود که دارند بتوانند برخوردار از جنس و فصل باشند. مرحوم سبزواری با « لو » وصلیه بیان می کند که حتی اینها هم جنس و فصل ندارند. عدم و سلب هر چه که می خواهد باشد « حتی مثل عمی و جهل هم اگر باشد » جنس و فصل ندارد. پس به طور مطلق باید جنس و فصل را در سلب و عدم نفی کرد نه اینکه اینچنین گفت « هر جا که عدم و سلب، خالص باشد جنس و فصل ندارد و هر جا که همراه وجود باشد و رائحه ی وجود داشته باشد و بهره ای از وجود برده باشد جنس و فصل دارد » بلکه هیچ جا سلب و عدم، جنس و فصل ندارند چه سلب و عدمی که هیچ رائحه و بهره ای از وجود ندارند و چه آنهایی که رائحه و بهره ای از وجود بردند و سلب مضاف و عدم مضاف هستند.

مراد از جهـل در اینجـا روشن است امـا مراد از جهل در اینجا چیست؟ آیا جهل بسـیط است یا جهل مرکب است؟ گفتنـد مراد جهل بسـیط است نه مرکب. علتش این است که جهل مرکب، امر ثبوتی و اعتقاد ی و وجودی است و می تواند جنس و فصـل داشـته باشد. در تعریف جهل مرکب می گوییم « تصدیقٌ غیر مطابق للواقع » که « تصدیق » جنس می شود و « غیر مطابق للواقع » فصل می شود. اما جهل بسیط به معنای نادانی است که سلب می باشد و جنس و فصل ندارد.

پس مراد از جهل، جهل بسیط است تا بتوان آن را سـلب حساب کرد و گفت جنس و فصل ندارد در حاشـیه ی نسـخه سنگی نوشته « المراد به البسیط و هو عدم العلم ..... »

نکته ۴: اینکه گفته می شود عدمِ مضاف بهره ای از وجود دارد به چه معناست؟

برای توضـیح این عبـارت تشبیهی بیـان می کنیم و آن این است: همـانطور که در ادبیـات گفتنـد مضاف از مضاف الیه کسـب ثـانیت و تـذکیر و تعریف می کنـد در اینجا هم گفته می شود مضاف از مضاف الیه کسب وجود می کنـد. وقتی می گوییـد « عـدم البصـر »، این با « عـدم خالص » فرق می کنـد. توجه کنید که نمی خواهیم بگوییم « عدم البصـر » در خارج موجود اسـت بلکه می خـواهیم بگـوییم به اعتبـار مضـاف الیه اش که موجـود است این هم بهره ای از وجود پیـدا می کنـد و به همین جهت است که موجودات به اینگونه عـدم هـا متصف می شونـد مثلاـ انسـانی که موجود است متصف به عمی می شود اما نمی توان موجودات را متصف به عـدم مطلق کرد. این به خـاطر این است که عـدم مضاف، بهره ای از وجود دارد که می توانـد وصـف وجودات قرار بگیرد پس « بهره از وجود داشـتن » به این معنا است که گفته شد. مراد این نیست که عدم البصـر یا سـلب البصر موجود است چون این معنـا غلط است. بلکه بیان می شود که چون مضاف الیه آن موجود است خودش به نحوی از وجود بهره مند است.

ص: ۳۸۶

همـانطور که گفته می شود مـاهیت بهره ای از وجود دارد « ماهیت من حیث هی که اصـلا بهره ای از وجود نـدارد ماهیت من حیث هی نه موجود است و نه معـدوم است ولی ماهیت وقتی موجود باشد بهره ای از وجود دارد و آن، وجود مجاورش اسـت نه وجود خودش. همین اندازه که مجاورش وجود دارد برای خودش بهره ای از وجود حاصل است.

پس توجه کردیـد اینکه گفته می شود « مـاهیت بهره ای از وجود دارد » به این معنـا نیست که مـاهیت در خارج موجود اسـت بلکه به این معناست که مجاورش وجود است. همچنین در مورد سـلب نمی گوییم سلب البصر در خارج موجود است بلکه می گوییم مضاف الیه آن موجود است.

نکته: در مورد انسانِ نابینا نمی توان گفت اجتماع نقیضـین « بصـر و عدم بصـر » شد چون بصـر وجود ندارد همچنین نمی توان گفت ارتفاع نقیضین « بصر و عدم بصر » شد چون عدم البصر رفع نمی شود زیرا انسانِ نابینا را متصف به عدم البصر کردیم.

نکته: « امکـانِ» امر عـدمی در خـارج موجـود نیست ولی مـورد بحث قرار می گیرد زیرا وصف برای موجود می شود و موجود واقعا متصف به امکان هست. امکانماننـد عمی می باشـد امکان به معنای سـلب ضـروره وجود و عدم است عمی هم به معنای سلب بصـر است. همانطور که سلب بصر را می توان حقیقتاً وصف یک موجود قرار داد سلب ضرورت وجود و عدم را هم می توان وصف یک موجود قرار داد.

علاوه بر اینکه امکـان در ذهن موجود است اتصـاف به آن هم در خارج موجود است اما خود امکان در خارج موجود نیست. پس برای امکان دو وجود است:

۱ــ وجود ذهنی. این وجود در ذهن است.

۲ــ وجود اتصافی. این وجود در خارج است اما وجود خود امکان در خارج نیست بلکه وجود اتصاف به امکان در خارج هست.

ادامه بحث اینکه مراد از « حد » در عنوان فصل، مطلق تعریف است « چه حدی باشد چه رسمی باشد چه شرح الاسمی باشد »/ بیان مقدمه اول در بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه مراد از « حد » در عنوان فصل، مطلق تعریف است « چه حدی باشد چه رسمی باشد چه شرح الاسمی باشد »/ بیان مقدمه اول در بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

کیف و الحد یطلق علی الاسمی (۱)

بیان شد که برای بحث از مشارکت حد و برهان باید دو مقدمه مطرح شود و بعد از ذکر دو مقدمه به بحث از مشارکت حد و برهان می پردازد.

در مقدمه اول گفته شد مراد از حدی که در این عنوان آمده مطلق تعریف است نه حد مخصوص که در مقابل رسم است. سپس نمونه هایی ذکر شد که حد به معنای مطلق تعریف آمده بود یعنی این ادعایی که شده بود دارای نمونه است. الان مصنف می خواهد استدلال کند بر اینکه حد را می توان بر مطلق تعریف اطلاق کرد. توجه کنید که این استدلال را هم می توان نمونه ی سوم قرار داد به طوری که شاید استدلال نباشد. علمای منطق « یا علمایی که عالِم به علم دیگر هستند ولی وِجهه ی منطقی داشتند و با وجهه ی منطقی خودشان » اینگونه گفتند: تعاریفی که در اول علوم مدوَّنه، برای اشیاء ذکر می شود این تعاریف، حدود اسمیه هستند و بعد از اینکه وارد علم می شوید همان تعاریف اسمی، تعاریف حدی می شوند و حد حقیقی می گردند در گذشته اینگونه رسم بود که در همه ی علوم، بعضی از اصطلاحات که در اواسط علوم مورد استفاده واقع می شد را در اول علم تعریف می کردند. هنوز اثبات نشده بود که این اصطلاح آیا موجود است یا نه؟ مثلا در علم هندسه رسم است که در ابتدای آن، دایره را معنا می کند در حالی که هنوز وارد هندسه نشده و آن را ثابت نکرده که آیا دایره در جهان خارج موجود هست یا نه؟ در ذهن ما موجود است یا نه؟ با وجود این می بینید که تعریف آن در ابتدای علم بیان می شود. چه بسیار اصطلاحاتی که در هندسه یا جاهای دیگر هست که اثبات وجودش نشده و در عین حال تعریف می شد. یا اگر هم اثبات وجودش است در علم دیگر اثبات وجودش شده است. پس شخصی که این علم را می خواند متوجه ی وجود دایره نیست « حال یا فلسفه که متکفل اثبات وجود دایره است را نخوانده لذا متوجه وجود نیست یا ممکن است در همین علم مطلبی اثبات شود و این شخص هنوز آن را نخوانده است. در هر صورت » این شخصی که تازه وارد این علم می شود توجه به وجود فلان امر ندارد در عین حال آن امر برایش تعریف می شود. اینچنین تعریفی همانطور که قبلا اشاره شد شرح الاسم است و حد

حقیقی نیست. حد حقیقی بعد از اثبات وجود شئ می آید. قبلا در بحث « مطالب » گفته شد که ابتدا « ما » ی شارحه می آید بعداً « هل » بسیطه می آید بعداً « ما »ی حقیقیه می آید یعنی ابتدا شئ تعریف به شرح الاسمش می شود بعداً اثبات وجودش می شود بعداً تعریف حقیقی برای آن می آید.پس تعاریفی که قبل از اثبات وجود شئ می آیند تماما شرح الاسم هستند و تعاریفی که بعد از وجود شی می آیند حد حقیقی اند. علما این مطلب را با این عبارت بیان کردند و گفتند « اگر برای اشیاء، حدودی قبل از اثبات وجود این اشیاء آورده شود این حدود، حدود اسمی اند و اگر بعد از اثبات وجود این اشیاء آورده شود این حدود، حدود حقیقی اند ».

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۳، س۱، نشر ناب.

توجه کردید بر این تعاریفی که در ابتدای علوم مدونه آورده می شود دو بار اطلاق حد کردند یکبار قبل از وجود این اشیاء و یکبار بعد از وجود این اشیاء. سپس وقتی مراجعه کنید به این حدودی که در صدر علوم مدونه آمده می بینید اکثر آنها رسم هستند و حد نمی باشند. با وجود این، علما تعبیر به « حدود » کردند از اینجا کشف می شود که می توان « حد » گفت و مطلق تعریف را اراده کرد. پس « حد » به معنای « تعریف » می آید و اشکالی ندارد.

مرحوم سبزواری این را به صورت نمونه ی سوم ذکر نمی کند بلکه به صورت استدلال بیان می کند و می گوید: چگونه حد بر مطلق تعریف اطلاق نمی شود در حالی که علماء اینچنین گفتند. یعنی گفته ی علما شاهد بر این است که حد را می توان به معنای مطلقِ تعریف گرفت.

توضیح عبارت

کیف و الحد یطلق علی الاسمی

ترجمه: چگونه حد به معنای مطلق تعریف قرار داده نشود در حالی که حد بر تعریف اسمی اطلاق می شود « البته اشکال ندارد که بر تعریف اسمی اطلاق حد شود ولی مراد مصنف از _ اسمی _ ، رسم می باشد خود مصنف بعداً تذکر می دهد ».

حتی انهم قالوا: « ان التعاریف المثبته فی اوائل العلوم المدونه للاشیاء قبل اثبات وجودها حدود اسمیه و بعده حدود حقیقیه »

« للاشیاء » متعلق به «کائن» یا «حاصل» یا « موجود » مقدر است می توان متعلق به « المثبته » هم گرفت.

ضمیر « وجودها » به « اشیاء » برمی گردد. ضمیر « بعده » به « اثبات » برمی گردد.

« المثبته »: یعنی تعاریفی که در اوائل علوم مدونه مکتوب شده. مراد از « المثبته »، « اثبات شده » نیست.

علما « یا منطقیین » گفتند تعاریفی که در اوائل علوم مدونه به اشیا اثبات شدند قبل از اثبات وجودشان، همین حدود، حدود اسمی هستند و بعد از اثبات وجود، همین حدود، حدود حقیقی می شوند.

و معلوم ان اکثرها رسوم

اکثر تعاریفی که مثبَتِ در اوائل علوم مدونه هستند رسم می باشند. « چه قبل از ثبوت چه بعد از ثبوت » با اینکه رسم هستند بر آنها اطلاق حد شده است. و معلوم است که حد اصطلاحی اراده نشده و الا حد اصطلاحی را نمی توان بر قسمیش که رسم است اطلاق کرد حتما مراد، مطلق تعریف است که هم با رسم و هم با حد سازگار است.

« العلوم المدونه »: علم بر دو قسم است یکی صورت علمیه است. این در ذهن ما می باشد و تدوین نشده است. هر گاه مولِّف، این صورتهای علمی را تنظیم کند و در یک کتاب به صورت علم، ارائه بدهد آنرا علم می گویند ولی علم مدوّنه می گویند. خود صورت علمی ولو نظم نداشته باشد به آن علم گفته می شود به صورت علمی دیگری که در ذهن است هم به آن علم گفته می شود، وقتی این صورتها را جمع کنید به آنها علوم گفته می شود. ولی وقتی این صور را جمع می کنید و با یک ترتیب خاصی در کتاب بیاورید به این، علم مدوّن می گویند. علم مدوّن همان صور علمیه ی منظم شده ای است که مکتوب و تدوین شود. این تدوین همان نظمی است که به آن صور داده می شود پس علوم مدوّنه یعنی علومی که تدوین شدند و نوشته شدند.

ص: ۳۹۰

نکته: علوم مـدوّنه در مقابل علم ذهن ما هست. در علم ذهن ما لازم نیست این تعاریف در ابتدای آن بیاید ولی وقتی این علوم ذهنی در کتـاب آورده شـود اولِ کتـاب ذکر می شـود ولی در ذهـن معنـا نـدارد کـه گفته شـود این صـورت، اول است و آن صورت، دوم است.

تا اینجا مقدمه اول تمام شد از اینجا می خواهد وارد مقدمه دوم شود مقدمه دوم تا صفحه ۲۱۵ سطر ۶ قوله « فنقول » ادامه پیدا می کند.

بیان مقـدمه دوم: در این مقـدمه بیان می شود که حد به دو قسم تقسـیم می شود. البته قبلا هم بیان شده بود که حد به دو قسـم تقسیم می شود:

۱ــ حد تام.

۲ــ حد ناقص.

الان تذکر می دهد که مراد، آن تقسیم نیست بلکه به تقسیم دیگری می خواهد حد را تقسیم کند:

۱ــ حد وجود.

۲ــ حد ماهیت.

تعریف حـد مـاهیت: مثلاـ اگر بخواهیـد مـاهیت « انسـان » را تعریف کنیـد کـافی است که جنس و فصل آن آورده شود. خود مـاهیت که « انسـان » است در نظر گرفته می شود و کـاری به وجودش ندارید و گفته نمی شود « مـاهیت موجوده » یا « انسان موجود ». خصوصـیتی بـا « انسـان » ذکر نمی شود فقـط خود مـاهیت من حیث هی ملاحظه می شود و تعریفش ذکر می شود و گفته می شود انسان، حیوان ناطق است. این را حد ماهیت می گویند و به تعبیر دقیق تر حد ماهیت من حیث هی است یعنی در ماهیت، اصـلا هیـچ توجهی به امر خارج از ماهیت نمی شود نه وجودش و نه عـدمش و نه اینکه می توانـد علت باشد یا معلول باشد، ملاحظه می شود.

ص: ۳۹۱

تعریف حد وجود: در حد وجود، دو احتمال به ذهن می آید:

۱ـ مراد تعریف خود وجود باشد.

۲ـ مراد، تعریف کردن ماهیت به لحاظ وجود است یعنی ماهیت را موجوده ببینید سپس ماهیت موجوده را تعریف کنید. در ماهیت موجوده حق ندارید اکتفا به جنس دو فصل کنید « اما در ماهیت من حیث هی فقط جنس و فصل آورده می شود » بلکه ماهیت با قید « وجود » نیاز به فاعل و غایت دارید. پس بین ماهیت موجوده با ماهیت من حیث هی هی فرق است.

آیا خود وجود را می توان تعریف کرد؟ وجود دارای جنس و فصل نیست چگونه می توان برای آن حد آورد؟ مرحوم سبزواری می فرماید می توان برای وجود، حد آورد به این صورت که حدِ وجود به معنای این باشد که خود وجود را تعریف کنید ولی این، مراد نیست بلکه مراد همان، احتمال اول است یعنی وقتی گفته می شود « حد وجود » یعنی حد ماهیت موجوده. نه اینکه مراد از « وجود » حد خود وجود باشد اگرچه حد خود وجود صحیح است.

اینکه حد خود وجود صحیح است و چگونه وجود، تحدید می شود، در آینده توضیح داده می شود.

پس با این مقدمه دوم معلوم شد که حد را می توان برای ماهیت آورد و می توان برای ماهیت موجوده آورد.

در مشارکت حد و برهان از حدی که برای وجود آورده می شود اراده ی حد ماهیت موجوده می شود نه حد وجود. چون در بحث مشارکت حد و برهان، ماهیت مطرح می شود و برای آن تعریف آورده می شود و گفته می شود اجزاء این تعریف با اجزاء برهان، یکی هستند و مشارکت دارند. مراد از « اجزاء تعریف » تعریف خود وجود نیست. پس اگر چه حد برای وجود هست ولی منظور ما نیست آنچه منظور ما می باشد حدی است که برای ماهیت موجوده است اما چگونه حد برای « وجود » وجود دارد با اینکه گفته می شود « وجود »، جنس و فصل ندارد و چگونه بر آن، اطلاق حد شده است؟

علما گفتند « وجود علت، حد تام برای وجود معلول است ولی وجود معلول، حد ناقص برای وجود علت است » یعنی اطلاق « حد » بر « وجود » کردند یعنی هم بر « وجود معلول » اطلاق « حد » شده ولی « حد ناقص » هم بر « وجود علت » اطلاق « حد » شده ولی « حد تام ».

توجه کنید که بر « وجود » اطلاق « حد » شد پس « وجود » دارای حد است در اینجا سوال می شود که گفته شده « وجود » دارای جنس و فصل نیست اگر جنس و فصل ندارد چگونه حد برای آن آورده می شود؟ ولو مراد از حد، مطلق تعریف باشد « وجود » را نه می توان با تعریف حدی و نه می توان با تعریف رسمی بیان کرد چون تعریف رسمی، مشتمل بر جنس است و « وجود »، جنس ندارد. گذشته از این، آن عرض خاصی که در رسم، معرِّف قرار داده می شود چگونه می تواند « وجود » را که ابده البدیهیات است تعریف کنید. خودش احتیاج به تعریف دارد. عرض خاص « وجود » ناشناخته تر از « وجود » است چگونه می توان معرِّف « وجود » قرار داده شود؟ پس برای « وجود » رسمی نیست چون رسم یا هر تعریفی باید اَبین از معرَّف باشد و اَبین از « وجود » نداریم تا در تعریف « وجود » آورده شود. پس « وجود »، هم جنس و فصل ندارد هم اَبین از خودش ندارد لذا نه می توان برای آن حد و نه می توان رسم آورد. اما چگونه گفته می شود « وجود علت » و « وجود معلول » حد است؟ این خلاف آن چیزی است که در جای خودش گفتند؟ جواب این است که در این جا بحث از وجود مطلق نیست. وجود مطلق، قابل تعریف نیست و، هم اَبین الاشیاء است هم جنس و فصل ندارد. الان در اینجا اطلاق حد بر وجود علت می شود نه بر « وجود » یا اطلاق حد بر وجود معلول می شود نه بر « وجود ».

وجود علت و وجود معلول، اَبین الاشیا نیستند. می توان برای آنها تعریف رسمی آورد و به جای تعریف رسمی، تعبیر به حد شود چون قبلاـ اجازه داده شد که « حد » اطلاق بر رسم شود پس می توان برای وجود معلول، رسم آورد و آن رسمش، عبارت از وجود علت باشد یا برای وجود علت رسم آورد و آن رسمش، عبارت از وجود معلول باشد. پس وجود را می توان رسم قرار داد یا برایش رسم آورد یعنی وجود معلول رسم برای وجود علت قرار داده شود. پس برای وجود علت، رسم آورده شد و خود وجود معلول رسم قرار داده می شود.

آنکه اَبین است در تعریف قرار داده می شود لذا اگر وجود علت در نزد شما اَبین است، برای وجود معلول تعریف قرار داده می شود و اگر وجود معلول در نزد شما اَبین است، برای وجود علت تعریف قرار داده می شود.

پس امکان دارد که وجود مضاف، رسم یا تعریف برای وجود مضاف دیگر شود. در این کلامی که علما گفتند اینچنین وضعی پیش آمده است. وجود علت، برای وجود معلول تعریف شده و وجود معلول برای وجود علت تعریف شده است و هر دو هم مضاف اند.

نکته: یکبار ماهیت موجوده تعریف می شود یکبار وجود یک ماهیتی تعریف می شود اینها دو مطلب است. وقتی می خواهید ماهیت موجوده را تعریف کنید در واقع، ماهیت تعریف می شود ولی وقتی وجود را بخواهید تعریف کنید در واقع، وجود تعریف می شود.

آخرین مطلب این است که وجود علت، حد تام برای وجود معلول است ولی وجود معلول، حد ناقص است. چرا تعبیر به تام و ناقص شد؟ به این خاطر که علت، همه ی معلول را دارد مع اضافهٍ یعنی وجود معلول و خصوصیات معلول و شؤون معلول را با درجه ی عالی دارد. یعنی هر شأنی که برای معلول است اشرف آن برای علت است بنابراین اگر شخصی عالِم به علت بشود تا کُنه معلول را عالم می شود چون علت، تمام معلول و کُنه معلول را دارد مع اضافهٍ. اما معلول دریچه ای از علت است یعنی علت، یک وجود وسیعی دارد که معلول حکایت از آن وجود وسیع می کند یعنی دریچه ای است که به سمت وجود وسیع باز می شود و وقتی بخواهید از طریق معلول، به علت بنگرید در واقع از دریچه، علت را نگاه می کنید و همه ی علت نشان داده نمی شود.

ص: ۳۹۴

معلول به انـدازه ی دریچه ی وجودی خودش علت را نشـان می دهـد و چون ناقص تر از علت است پس نشان دادن آن، نشان دادن نـاقص است یعنی حـد ناقص است و به صورت کامل نمی توان وجود علت را بیان کنـد. بر خلاف علت که کاملا وجود معلول را در اختیار ما قرار می دهد.

پس وجـود علت، حـد تـام برای وجود معلول است و وجود معلول حـد نـاقص برای علت است و در ضـمن آن روشن شـد که اطلاـق حـد بر وجود شـد پس وجود می توانـد حـد داشه باشـد ولی حـد وجود در این بحث مراد نیست. مـا وقتی تعبیر به حد وجود می کنیم معنایش حد خود وجود نیست بلکه مراد، حد ماهیت موجوده است.

تا اینجا به تمام بحث مقدمه ثانیه اشاره شد که سه گونه حد تنظیم شد:

۱ــ حد وجود به معنای اینکه حد خود وجود باشد.

۲ــ حد وجود به معنای اینکه حد ماهیت موجوده باشد.

۳ــ حد ماهیت به معنای ماهیت من حیث هی.

مصـنف بیان کرد اولی درست است ولی مورد بحث نیست و به آن توجه نـداریم اما دو مورد دیگر صـحیح هسـتند ولی هر دو مورد بحث می باشند. وقتی گفته می شود حد ماهیت یعنی حد ماهیت من حیث هی و وقتی گفته می شود حد وجود یعنی حد ماهیت موجوده. در بحث مشارکت حـد و برهان هر جا « حد ماهیت » گفته شد معلوم می شود که مراد چیست؟ و هر جا « حد محدود » گفته شود معلوم می شود که مراد چیست؟

بیان مقدمه دوم در مشارکت حد و برهان در اجزاء/ بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شــرح منظومه. ۹۴/۱۰/۲۱

ص: ۳۹۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیـان مقـدمه دوم در مشـارکت حـد و برهـان در اجزاء/ بیـان مشـارکت حـد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شـرح منظومه.

و ثانیتهما ان الحد قسمان بتقسیم آخر (۱)

بحث در مشارکت حـد و برهان بود و گفته شـد قبل از ورود در بحث دو مقـدمه ذکر می شود. مقـدمه اول بیان شـد. الان می خواهید مقدمه ی دوم را بیان کند.

مقـدمه اول: مراد از « حـد » در عنـوان « مشـارکه الحـد و البرهـان »، مطلق تعریف است نه اینکه فقـط حـد خاصـی که رایـج و مصطلح است مراد باشد.

مقدمه دوم: آن حدّی که در مقدمه ی اول ثابت شد عام می باشد به دو قسم تقسیم می شود البته این تقسیم غیر از آن تقسیمی است که قبلاـ برای حـد بیـان شـده بود. قبلا حـد به دو قسم تام و ناقص تقسیم شـده بود ولی الان تقسیم به حـد وجود و حد ماهیت می شود.

تعریف حد ماهیت: حد ماهیت به معنای حد ماهیت من حیث هی است.

تعریف حـد وجود: حـد وجود را به دو صورت می توان تقسـیم کرد. یکی حـد خود وجود است و یکی حـد مـاهیت موجوده است و مراد مـا حـد ماهیت موجوده است نه حـد خود وجود. اگرچه حـد خود وجود هم امری صـحیح است اما مراد ما نیسـت یعنی در واقع سه حد داریم حد برای وجود، حد برای ماهیت موجوده، حد برای ماهیت من حیث هی، دو مورد از این حدها را حـد وجود می نامنـد یکی حـد برای خود وجود و یکی هم حدی که برای ماهیت موجوده باشد. اما آنکه حد برای ماهیت من حیث هی می باشـد را حـد ماهیت می گوینـد. در بین آن دو حدی که حد وجود نامیده می شوند هر دو مراد نیست. یعنی حد خود وجود مراد نیست بلکه حـد مـاهیت موجوده مراد است وقتی گفته می شود حـد بـا برهان شـریک است مراد این است که حد ماهیت یا حد ماهیت موجوده، با برهان، در حدود شریکند.

ص: ۳۹۶

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۳، س۴، نشر ناب.

توجه کنیـد حـد وجود به دو صورت ملاـحظه می شود یکبـار خود وجود ملاحظه می شود و اضافه به امری می شود یکبار هم خود وجود ملاـحظه می شود بـدون اضـاف.، در هر دو صورت خود وجود ملاحظه می شود نه ماهیت موصوف به وجود بلکه خود وصف وجودش ملاـحظه می شود. فرق است بین اینکه مـاهیت موجوده ملاـحظه شود یـا خود وجود ملاـحظه شود. خود وجود وصف برای ماهیت موجوده است و ماهیت موجوده عبارت از موصوف به علاوه صفت است و موصوف به علاوه صفت

با خود صفت فرق می کند. پس ملاحظه ی ماهیت موجوده غیر از ملاحظه ی وجودی است که صفت برای ماهیت قرار گرفته است.

الان وجود « یعنی خود وجود بدون توجه به ماهیت » را به دو صورت می توان ملاحظه کرد. یکی اینکه اضافه به چیزی نشود. به این وجود، وجود مطلق گفته می شود که در مقابلش عدم است دیگر اینکه اضافه به چیزی شود به این وجود، وجود مضاف می شود که در مقابلش عدم مضاف است مثل وجود علت که در مقابلش عدم علت است.

« وجود » اگر مطلق باشد و اضافه نشود نه برای آن می توان حد آورد نه می توان آن را حد چیزی قرار داد. اما اگر « وجود » اضافه شود، هم می توان برای آن حد آورد هم می توان آن را حد چیزی قرار داد مثلا « وجود علت »، وجود مضاف است که می توان آن را حد برای معلول « یعنی وجود معلول » قرار داد. می توان برای آن حد آورد به اینکه وجود معلول را برایش حد قرار داد. با توجه به این مطلب، وجود مطلق کنار گذاشته می شود و وجود مضاف مطرح می شود ولی حد آن در این بحث ارائه نشده است یعنی وقتی تعبیر به « حد وجود » می شود مراد، حد وجودِ مضاف نیست بلکه مراد حد ماهیت موجوده است.

ص: ۳۹۷

پس بحث ما در حد ماهیت من حیث هی و در حد ماهیت موجوده است یعنی اگر برای ماهیت من حیث هی حدی آوردید که مرکب از جنس و فصل است یا اگر برای ماهیت موجوده حدی آوردید که مرکب از جنس و فصل و فاعل و غایت است، این حد را اگر با برهان سنجیدید گفته می شود که مشارکت در حدود دارد جلسه قبل اشاره شد حدی که برای ماهیت من حیث هی می آید مرکب از دو جزء است یکی جنس است که به جای ماده می باشد و یکی فصل است که به جای صورت می باشد ولی حدی که برای ماهیت موجوده آورده می شود. مرکب از دو جزء نیست بلکه مرکب از چهار جزء است چون ماهیت موجوده می خواهد تشخیص داده شود لذا هم باید جنس و فصل آن آورده شود که ماهیت است هم چون موجود شده باید بررسی کرد که چه رابطه ای با علت دارد. آیا ربط به علت است یا مستقل از علت است و در چه کمالی سیر می کند و چه غایتی را تعقیب می کند والاـ ماهیت موجوده آنطور که هست شناخته نمی شود مگر اینکه هر چهار علت آورده شود. اگرچه صحیح است که در منطق گفته می شود « ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها » یعنی باید سبب آن شناخته شود تا بتوان خود آن شیئ را شناخت پس اگر بخواهید یک شیئ را آنطور که هست بشناسید باید تمام حدودش شناخته شود نه اینکه فقط ماده و صورتش شناخته شود. ماده و صورت، قوامش را به ما نشان می دهد ولی فاعل و غایت، همه ی باطن آن را نشان می دهد یعنی بیان می کند که چرا محتاج به این فاعل و غایت است و چه چیز هست که می تواند این سیر تکاملی را کند و به فلان غایت برسد. همه اینها در شناختن شیئ دخالت دارد. اگر شیئ را بیابید و تمام علتش روشن نشود این شیئ، علی ما هو علیه روشن نشده است یعنی بخشی از آن روشن شده و بخش دیگر روشن نشده است. ما بحث می کنیم اینچنین حدودی « که یا حد ماهیت من حیث هی است که مرکب از دو جز است یا حد ماهیت موجوده است که مرکب از چهار جز است » با برهان، در اجزاء مشترکند.

ص: ۳۹۸

توجه کنید که منظور از « حدود » یعنی اجزاء در تعاریف، تمام علل چهارگانه ی ماده و صورت و فاعل و غایت است اما منظور از « حدود » در برهان، حد اصغر و حد اکبر و حد اوسط است که حد اوسط تکرار می شود و لذا چهار جزء و به تعبیری سه جزء پیدا می کند. صغری از اصغر و اوسط درست می شود، کبری از اوسط و اکبر درست می شود به این، برهان و قیاس گفته می شود. به نتیجه کاری نداریم. این دو مقدمه از سه « و به تعبیری از چهار » جزء تشکیل شده است. پس اجزاء برهان سه تا می باشد ولی اصغر و اکبر با اجزاء حد مشترک نیستند فقط اوسط مشترک است. پس اینکه گفته می شود « حد و برهان در حدود مشترکند »، مراد از حدود، اجزاء است که عبارت از آن چهار تا یا دو تا می باشد و در برهان فقط حد وسط مراد است و حد اصغر و حد اکبر جزء بحث نیستند. لذا « حدود » یعنی اجزاء را در حد به صورت جمع آورده چون یا دو تا بوده یا چهار تا بوده. هم دو تا می تواند جمع منطقی باشد هم چهار تا می تواند جمع منطقی و ادبی باشد. اما در برهان، حد وسط فقط یکی هست اگرچه تکرار می شود. چرا در آنجا جمع آورده می شود و تعبیر به « حدود » می شود. خود مصنف جواب این را بعداً بیان می کند.

توضیح عبارت

و ثانیتهما ان الحد قسمان بتقسیم آخر

دومین مقدمه از دو مقدمه ای که لازم است قبل از ورود در بحث ذکر شود این می باشد که حد بر دو قسم است.

ص: ۳۹۹

مراد از « الحد » چیست؟ آیا همان حدی که در مقدمه ی اول گفته شد یا حد رایج مراد است؟ فرق نمی کند که کدام معنا اراده شود ولی مصنف در اینجا تعبیر به « الحد » می کند یعنی همان حدی که در مقدمه ی اول بیان شد. یعنی حد « وجود » می تواند رسم باشد چون مراد از « حد » مطلق حد است. حد ماهیت هم می تواند رسم باشد و حد نباشد. پس وقتی تعبیر به « حد وجود » و « حد ماهیت » می شود و این دو قسم برای « حد » آورده می شود برای مطلق تعریف آورده می شود. البته اگر کسی بخواهد این دو قسم را برای حد رایج بیاورد اشکال ندارد ولی ما اضافه می کنیم که برای حد عام هم می توان این دو قسم را آورد همانطور که برای آن حد خاص و رایج، این دو قسم هست.

« تقسیم آخر »: قبلا یک تقسیم برای حد شده بود که در آن تقسیم، حد به دو قسم تام و ناقص تقسیم شده بود. آن تقسیم برای مطلق تعریف هم بود چون رسم هم تقسیم به تام و ناقص شده بود. به عبارت دیگر آن تقسیمِ به تام و ناقص، هم برای حد مصطلح بود هم برای حد مطلق و عام بود چون رسم هم تقسیم به تام و ناقص می شد پس مطلقِ تعریف تقسیم به تام و ناقص شد. بنابراین این تقسیمِ آخر را می توان برای مطلق تعریف قرار داد و می توان برای حدِ رایج قرار داد. پس این تقسیمی که الان بیان می شود را برایِ هر دو حد می توان آورد. تقسیم دیگری که قبلا ذکر شده بود را می توان برای هر دو حد آورد. بنابراین اگر حد ادر اینجا مطلق گرفته شود هیچ اشکال تولید نمی کند. نگویید « بتقسیم آخر » نمی گذارد از لفظ « الحد » که در اینجا آمده، مطلق اراده شود می توان از این لفظ « الحد » مطلق را اراده کرد و در « تقسیم آخر » تصرف کرد و گفت تقسیم دیگری که برای حد آورده شد و گفته شد تقسیم به تام و ناقص شد برای مطلق تعریف است یعنی هم برای حد مصطلح است هم برای رسم است پس برای مطلق تعریف است.

ص: ۴۰۰

فاما بحسب الوجود و اما بحسب الماهیه من حیث هی هی

آن تقسیم این است که حد یا حد به حسب وجود است یا به حسب ماهیت من حیث هی هی است.

مراد از حد بحسب ماهیت همان حد ماهیت من حیث هی هی است و الا حد بحسب ماهیت موجوده، حد وجود نامیده شد. پس قید « من حیث هی هی » را مصنف به صورت توضیحی آورده که به اشتباه نیفتیم و الا حد به حسب ماهیه حتما حد به حسب ماهیت من حیث هی هی است. مصنف به حد ماهیت موجوده، حد ماهیت نمی گوید بلکه حد وجود می گوید.

و لا نعنی من الحد بحسب الوجود نفس حیثیه الوجود مطلقا

معنای حد بحسب الماهیه من حیث هی هی روشن است و نیاز به توضیح ندارد ولی حد بحسب الوجود چون دو تفصیل دارد و ابتداءً نمی دانیم که مرحوم سبزواری کدام را اراده کرده خودش بیان می کند که از بین این دو تفسیر، یکی را انتخاب کرد. اما نه به خاطر اینکه آن تفسیر دیگری باطل باشد بلکه صحیح است و مورد استعمال هم دارد علت انتخاب نکردن این است که در بحث مشارکت حد و برهان، آن تفسیر مطرح نیست.

ترجمه: مراد ما از حد به حسب وجود، این نیست که خود وجود را تعریف کنیم مطلقا « یعنی خالی از ماهیت » بلکه مراد ماهیت موجوده است.

توجه کنید که عبارت به این صورت ترجمه می شود « لا نعنی من الحد بحسب الوجود نفس حیثیه الوجود مطلقا ... بل المراد الماهیه الموجوده » یعنی عبارتِ « بل المراد الماهیه الموجوده » را به عبارتِ « نفس حیثیه الوجود مطلقا » وصل کنید یعنی عطف بر « نفس حیثیه الوجود » است.

« مطلقـا »: یعنی بـدون اینکه صـفت برای مـاهیت قرار داده شود بلکه می خواهیـم صـفت برای مـاهیت قرار دهیم سـپس ماهیت موصـوفه را تعریـف کنیم. پس حـد وجـود یعنی حـدی که برای موصوف آورده می شود نه حـدی که برای صـفت آورده می شود. توجه کنید که « مطلقا » به معنای وجود مطلق نیست که در مقابل مضاف باشد چون برای وجود مطلق اصـلا حد نیست تا گفته شـود که می خـواهیم وجـود مطلق یعنی غیر مضـاف را تعریف کنیم بلکه برای وجود مضـاف حـد هست. سـپس مرحوم سبزواری می خواهـد بیـان کنـد مراد، وجود تنهـا نیست بلکه وجودِ همراه بـا مـاهیت است به این معنـا که ماهیت موجوده مراد است پس « مطلقا » به معنای وجود مطلق نیست.

و ان اُطلق علیه ایضا فی السنه المتالهین

ضمیر « اطلـق » به « حـد » و ضـمیر « علیه » به « وجـود » برمی گردد که مراد از « وجـود » نفس حیـثیت وجـود است البته وجود مضاف نه وجود مطلق چون از خارج می دانیم که وجود مطلق، حـدی ندارد. از مثالی هم که خود مصـنف می زند فهمیده می شود که مراد وجود مضاف است.

« ایضا »: همانطور که حـد، بر حـد ماهیت اطلاق شـده و بر حـد ماهیت موجوده هم اطلاق شـده بر حـد خود وجود هم اطلاق شده است.

« فی السنه المتالهین »: فلاسفه حد را برای وجود آوردند اما منطقیین حد را برای وجود نیاوردند.

کما یقولون: ان وجود العله حد تام لوجود المعلول و وجود المعلول حد ناقص لوجود العله

این عبـارت، جمله ای است که متـالهین دارنـد. که در جلسه قبـل توضـیح داده شـد در اینجا برای « وجود مضاف » اطلاق حد کردنـد پس معلوم می شود که حد برای وجود مضاف است اگرچه برای وجود مطلق نیست. پس اگر گفته شود که حد وجود را اراده نکردم نه به خـاطر این است که حـد وجود نـداریم بلکه حـد وجود داریم ولی در مشارکت حـد و برهان کاری به حد وجود نـداریم لذا آن را اراده نکردیم. پس اراده نکردن نه به خاطر این است که حد وجود غلط است بلکه متالهین، حد وجود را اطلاق کردنـد. اراده نکردن، به خاطر این است که حـد وجود در باب مشارکت حـد و برهان به کار ما نمی آید. حد وجود که حد وجود مضاف است مشتمل بر اجزاء است که آن اجزا را در برهان هم می توان پیدا کرد.

ص: ۴۰۲

و مشارکه الحد و البرهان فیه ایضا صحیحه

در وجود مضاف، مشارکت، حد و برهان را داریم « در وجود مطلق اصلا حد نیست تا بخواهیم مشارکت حد و برهان را مطرح کنیم ».

لکن مراد المنطقی لیس هذا

اگر حد وجود را بدست منطقی بدهد آن را تعریف به حد ماهیت موجوده می کند و اگر حد وجود را بدست فیلسوف بدهید آن را به دو صورت تفسیر می کند یکی اینکه حد وجود به معنای حد نفس وجود مضاف و یکی به معنای حد ماهیت موجوده است.

ترجمه: لکن مراد منطقی از حد وجود، حد نفس وجود نیست.

بل المراد الماهیه الموجوده لا الماهیه من حیث هی من غیر اعتبار الوجود

مرحوم سبزواری این عبارت را عطف بر « مراد المنطقی لیس هذا » گرفته است ولی بنده _ استاد _ عطف بر « نفس حیثیه الوجود » در سطر اول صفحه ۲۱۴ گرفتم. اگر لفظ « المراد » نبود عطف بودن این عبارت بر « نفس حیثیه الوجود » متعیّن بود اما لفظ « المراد » تقویت می کند این احتمال را که عطف بر « لکن مراد المنطقی لیس هذا » باشد. در عین حال آنچه که بنده _ استاد _ گفتم درست است چون عبارت « لکن مراد المنطقی لیس هذا » تکرار عبارت « لا ـ نعنی من الحد بحسب الوجود نفس حیثیه الوجود » است. لذا « بل المراد... » را عطف بر هر کدام که بگیرید صحیح است ولی کلمه « المراد » قرینه می شود که عبارت « بل المراد الماهیه... » عطف به « مراد المنطقی » است. پس از نظر معنا عطف بر هر دو می تواند باشد.

ترجمه: بلکه مراد از وجود، مـاهیت موجوده است نه مـاهیت من حیث هی که اعتبـار وجود نمی شود « چون به حـد ماهیت من حیث هی من غیر اعتبار الوجود، حد وجود گفته نمی شود بلکه حد ماهیت گفته می شود ».

اذ المعتبر معرفه الحقائق

این عبـارت، تعلیـل برای چه می باشـد؟ قبـل از لفـظ « اذ » دو جمله وجود دارد که یکی عبارت « بل المراد الماهیه الموجوده » است که اثباتی باشد و یکی عبارت « لا الماهیه من حیث هی من غیر اعتبار الوجود » است که سـلبی می باشد. لفظ « اذ » تعلیل برای هر دو عبارت می باشد. یعنی چرا مراد شما، ماهیت موجوده است؟ چون ماهیت موجوده، حقیقت است و در خارج تحقق دارد و ما هم باید حقایق را بشناسـیم. ماهیتهایی که به وجود نیامدند و حقیقت نشدند شـناخت آنها فایده ای ندارد. علم فلسفه برای شناخت حقایق است نه برای شناخت ماهیت های معدومه، چون در فلسفه هیچ وقت ماهیت معدومه تعریف نمی شود.

نکته: مـاهیت ممکنه همـان مـاهیت من حیث هی است چون امکـان، لازم ذات مـاهیت است. پس ماهیت ممکنه با ماهیت من حیث هی فرقی نـدارد. ماهیت ممکنه بر دو قسم است یک قسم، ماهیت ممکنه ی معـدومه است و یک قسم، ماهیت ممکنه ی موجوده است. آنکه ماهیت ممکنه ی موجوده است حقیقت می باشد و باید شناخته شود.

نکته: از عبـارت « اذ المعتـبر معرفه الحقـایق » و عبـارت بعـدی یعنی عبـارت « لان المـاهیه من حیث هی هی من غیر انتسـاب » بـدست می آیـد که « هـذا » در عبارت « لکن مراد المنطقی لیس هـذا » اشاره به دو چیز دارد و اشاره به حـد وجود تنها نیست. بلکه هم حـد وجود را می خواهـد کنار بگـذارد هم حـد ماهیت من حیث هی را می خواهـد کنار بگـذارد. فقط به حد ماهیت موجوده می پردازد پس مراد از « هـذا » یعنی مراد منطقی، حد به حسب وجود و حد به حسب ماهیت من حیث هی نیست بلکه مراد فقط حد ماهیت موجوده است اما علت اینکه فقط حد ماهیت موجوده مراد است را با عبارت « اذ المعتبر معرفه الحقائق » و با عبارت « لان الماهیه من حیث هی هی » بیان می کند.

ص: ۴۰۴

ترجمه: زیرا معتبر معرفه حقایق است « و ماهیت موجوده، حقیقت است و ماهیت من حیث هی هنوز حقیقت نشده است ».

و لان الماهیه من حیث هی هی من غیر انتساب او ارتباط بالجاعل اعتباریه صرفه

« لان » عطف بر « اذ » است.

این عبارت دلیل دوم است بر اینکه ماهیت من حیث هی هی موجود نیست پس علت ندارد تا شما علت آن را در برهان، حد وسط قرار دهید و بگویید این حد با برهان شریک است. اصلا علتی برای ماهیت من حیث هی هی نیست تا آن علت، حد وسط قرار بگیرد لذا بحث مشارکت نمی آید. چون ماهیت امر اعتباری است و امر اعتباری، علتش اعتبار ما است. اگر اعتبار کنیم موجود می شود و اگر اعتبار نکنیم موجود نمی شود. علت آن، جنس و فصل و فاعل و غایت نیست و هیچکدام از اینها را ندارد.

ترجمه: اگر ماهیت من حیث هی هی را انتساب و ارتباط به جاعل « یعنی فاعل » ندهید اعتباری می شود.

توضیح بیشتر این عبارت در جلسه بعد بیان می شود.

ادامه بیان تقسیم حد به حد وجود و حد ماهیت/ بیان مقدمه دوم در بان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ بان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تقسیم حد به حد وجود و حد ماهیت/ بیان مقدمه دوم در بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ بیان مشارکت حد و برهان در اجزاء/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

لکن مراد المنطقی لیس هذا بل المراد الماهیه الموجوده (۱)

ص: ۴۰۵

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۴، س۴، نشر ناب.

دومین مقدمه ای که برای ورود در مشارکه الحد و البرهان ذکر شد این بود که حد، یا حد بحسب الوجود است یا حد بحسب الماهیه است. توضیح داده شد که حد بحسب الوجود است دو اطلاق دارد. یکی اینکه خود وجود تعریف شود دوم اینکه ماهیت موجوده تعریف شود. اگر بخواهید دقیق تر حرف بزنید اینگونه گفته می شود: « حد وجود » و « حد بحسب الوجود ».

« حد وجود » حدی است که برای خود وجود آورده می شود. « حد بحسب الوجود » حدی است که برای ماهیت آورده می شود به حسب وجودی که بدست آورده است.

حـد خود « وجود » را داریم. حـد ماهیت به حسب وجود را هم داریم در بحث مشارکت حد و برهان که تعبیر به « حد وجود » می شود مراد، حد به حسب وجود است نه حد نفس « وجود ».

از این مطلب می گـذریم و وارد مقـایسه کردن مـاهیت من حیث هی بـا مـاهیت موجوده می شویم. حـدی که برای ماهیت من حیث هی آورده می شود به آن، حد ماهیت گفته می شود. حدی که برای ماهیت من حیث هی موجوده آورده می شود به آن حـد وجود گفته می شود. کـدام یک از این دو در بحث مشارکه الحـد و البرهان مراد است؟ گفته شـد که حد به حسب نفس الوجـود مراد نیست پس بحث منحصـر به حـد مـاهیت و حـد به حسب وجـود می شـود. الآـن سوال این است که از بین این دو کدام مراد است؟ آیا حد ماهیت در باب مشارکت حد و برهان مطرح می شود یا حد ماهیت موجوده مطرح می شود؟

ص: ۴۰۶

مصنف می فرماید حد ماهیت موجوده مطرح می شود نه حد ماهیت من حیث هی.

توضیح عبارت

لکن مراد المنطقی لیس هذا بل المراد الماهیه الموجوده

در جلسه قبل لفظ « هذا » را بنده _ استاد _ اشاره به حد نفس « وجود » گرفتم سپس یک احتمالی ذکر شد و آن این بود که لفظ « هذا » اشاره به هر یک از این دو باشد یعنی هم اشاره باشد به حد نفس وجود، هم اشاره باشد به ماهیت من حیث هی. از نظر محتوای بحث این احتمال دوم خوب بود ولی از نظر سیاق عبارت، کار خوبی نیست. لفظ « هذا » باید اشاره به حد نفس « وجود » باشد چون بحث مصنف هم همین بود که حد نفس « وجود » امری صحیح است و مشارکه الحد و البرهان در آن جاری می شود ولی مراد منطقی نیست. لذا از ابتدا گفته می شود « حد نفس موجود » اینچنین است و وقتی بعداً گفته می شود « مراد ما نیست » یعنی « حد نفس وجود مراد ما نیست ». لازم نیست که حد بحسب الماهیه اضافه شود. پس لفظ « هذا » مشیر به دو حد گرفته نمی شود بلکه فقط اشاره به حد نفس وجود گرفته می شود چنانچه سیاق عبارت هم همین اقتضا را دارد. بله از نظر مفاد و معنا احتمال صحیحی است که « هذا » اشاره به هر دو گفته شود هم به حد نفس « وجود » هم به حد ماهیت من حیث هی.

پس آنچه در جلسه قبل بیان شد و دو احتمال داده شد هر دو احتمال صحیح است ولی عبارت، معنای اول را تقریبا افاده می کند. اما معنای دوم با توجه به ذیل عبارت است ولی اگر خود عبارت را ملاحظه کنید لفظ « هذا » اشاره به یکی می باشد که همان حد نفس « وجود » است.

ص: ۴۰۷

وقتی تعبیر به « بـل المراد المـاهیه الموجوده » می کنـد به این معناست « بلکه مراد، حـد وجود نیست بلکه حـد ماهیت است. تا گفته شود « حـد ماهیت است » دو احتمال در آن مطرح است. یعنی بیان شد « لکن مراد منطقی این ـ یعنی حد نفس وجود ـ نیست بلکه حد ماهیت است ». تا گفته شد « حد ماهیت است » دو احتمال مطرح می شود سوال این است که کدام ماهیت مراد است آیـا مـاهیت موجوده مراد است یـا ماهیت من حیث هی مراد است؟ در ادامه بیان می کنـد « بل المراد الماهیه الموجوده لا الماهیه من حیث هی من غیر اعتبار الوجود » یعنی بلکه مراد، ماهیت موجوده است نه ماهیت من حیث هی.

اذ المعتبر معرفه الحقائق

ایـن عبـارت دلیـل اسـت برای « بـل المراد المـاهیه الموجـوده لاـ المـاهیه مـن حیث هی » یعنی هم عبـارت « بـل المراد المـاهیه الموجوده » معلَّل است هم عبـارت « لاـ الماهیه من حیث هی » معلَّل است یعنی مجموعه این دو، تعلیل می شود. سوال می شود که چرا مـاهیت موجوده در این بـاب مطرح می شود و مـاهیت من حیث هی مطرح نمی شود؟ دلیلی که مصـنف بیـان می کند این است که ماهیت موجوده حقیقت است و ماهیت من حیث هی، وجود نگرفته است تا حقیقت باشـد. حکما به حقیقت توجه دارنـد و حقیقت را معتبر می دانند. بنابراین بحث خودشان « حتی بحث مشارکت حد و برهان » را روی حقایق یعنی در ماهیت های موجوده می برند نه روی ماهیت من حیث هی که حقیقت نشدند.

ترجمه: معتبر نزد حکیم « یـا منطقی که ابزار حکیم را در اختیـار حکیم قرار می دهـد » حقـایق است « مـا بایـد حقـایق را بحث کنیم و بشناسـیم حتی در بحث مشارکت حـد و برهان بایـد حقایق را مطرح کرد لـذا حد بحسب ماهیت من حیث هی، اهمیتی داده نمی شود چون حقیقت نشده است ».

نکته: شخصـی که در منطق بحث می کنـد می خواهد ابزاری را به دست حکیم بدهد. حکیم می خواهد با این ابزار به مبانی و مقاصد خودش برسد. اگر منطقی بخواهد این ابزار را به حکیم بدهد و بگوید « آنجایی که مراد و مقصودت نیست از این ابزار اسـتفاده کن » این خوب نیست بلکه بایـد گفته شود « جایی که مقصود تو می باشـد این ابزار در اختیار تو می باشد تا به نتیجه ی مطلوبت برسی ». پس توجه کردید که بحث حکیم درباره ی ماهیت موجوده و حقایق است. ابزاری هم که به دست او داده می شود باید مربوط به حقایق باشد.

صفحه ۲۱۴ سطر ۵ قوله « و لان الماهیه »

این عبـارت دلیـل دوم است بر اینکه در بحث مشـارکت حـد و برهـان ماهیت موجوده مطرح می شود نه ماهیت من حیث هی. مصـنف می فرمایـد مـاهیت من حیث هی امری اعتبـاری است و امر اعتبـاری دارای علت نیست علتش خود اعتبـارِ معتبِر است. علت مادی و صوری و فاعلی و غایی ربطی به امر اعتباری ندارنـد. آنچه که در برهان به عنوان حـد وسط آورده می شود یکی از این چهار تا می باشـد و این چهار تا برای ماهیت من حیث هی موجود نیسـتند. بله فقط دو تا وجود دارد که عبارت از جنس و فصـل می باشـد ولی جنس و فصـل در واقع مـاده و صورت قرار داده نمی شود. در وجود خـارجی هست که جنس و فصـل، ماده و صورت قرار داده می شود ولی ماهیت من حیث هی، وجود خارجی نـدارد و امر اعتباری است پس ماده و صورت برای آن نیست. اگر مـاهیت در خـارج موجـود شود در اینصورت مـاده و صورت برای آن هست. امـا اگر اعتبـاری باشـد و در ذهن باشـد ماده و صورت نـدارد چون ماده و صورت، اجزاء خارجی انـد و چیزی که در خارج نیست اجزاء خارجی نـدارد. پس از علـل قوام برای ماهیت، جز جنس و فصل چیز دیگری وجود نـدارد و ماده و صورت برای آن نیست. اما ماهیت موجودی چون در خـارج موجود شـده است علـل قوامش را می توان مـاده و صورت قرار داد « که در ذهن، جنس و فصل می شود » علاوه بر علل قوام، علل وجود هم دارد که مراد فاعل و غایت است.

بیان این مطلب که ماهیت اعتباری است: این اختلاف در فلسفه مطرح است که اصالت با ماهیت است یا با وجود است؟ مراد از « اصـاله » یعنی آنچه در خـارج است. سوال این است که آنچه در خـارج هست آیـا وجود است یا ماهیت است. البته در خارج هم « وجـود » و هم « مـاهیت » وجـود دارد. ولی هر دو موجود بالـذات نیسـتند تـا گفته شود « وجود » خودش موجود است و « مـاهیت » هم خودش موجود است. اگر اینگونه گفته شود که « وجود » خودش موجود است و ماهیت، مجاورش موجود است، حرف صحیحی می باشد.

پس وقتی خـارج را ملاـحظه می کنیـد هر دو را می یابیـد این معنـای اعتباری بودن ماهیت است که ماهیت، موجود بالعرض « یعنی بـا واسـطه مجـاورش » است نه موجود بالـذات. اگر ذاتاً موجود باشـد می توان آن وجود را از ماهیت گرفت و گفته شود خود مـاهیت ذاتـاً موجود است. در حـالی که اگر وجود از آن گرفته شود مـاهیت از بین می رود. پس معلوم می شود که خود ماهیت وجود نـدارد بلکه مجاورش وجود دارد مثلا فرض کنید در یک اتاق تاریکی لامپ روشن کنید. سوال می شود که آیا اتاق روشن است یا این نوری که از لامپ آمده روشن است؟ اگر بگویید اتاق روشن است حرف اشتباهی می باشد بلکه نوری که در اتاق پخش شده، روشن است و اتاق، تاریک است. شاهدش این است که وقتی نور را بیرون ببرید اتاق، ذات خودش را نشان می دهـد. مجاور این اتاق که نور موجود در اتاق می باشـد روشن است نه خود اتاق. مثلا ماه بر اثر نور خورشـید روشـن می شود. در اینجا ماه روشن نیست بلکه نوری که از خورشـید به ماه تابیده روشن است اگر نور خورشید کنار برود چنانچه در شب آخر مـاه این حـالت پیش می آیـد، مـاه تاریـک می شود. در مـا نحن فیه هم به همین صورت است یعنی آنچه در خـارج هست وجود می باشد و ماهیت به خاطر نور وجود، موجود شده است اگر نور وجود برداشته شود ماهیتی نخواهد بود.

ص: ۴۱۰

این معنای اعتباریت ماهیت و اصالت وجود است ولی در خارج هر دو هستند اما « ماهیت » بالعرض است و « وجود » بالذات است بالذات یعنی « وجود » خودش موجود است، بالعرض یعنی مجاور ماهیت موجود است.

اما چه جایی هست که ماهیت خودش موجود است و به عرض وجود، موجود نیست؟ ماهیتی که تصور شود و در ذهن بیاید اگر چه موجود ذهنی است ولی خودش موجود است نه اینکه به برکت وجود، موجود شده باشد. پس ماهیت امر ذهنی می شود یعنی اگر بخواهید وجود استقلالی به آن بدهید باید آن را ذهنی کنید. اما وجود بالعرض در خارج دارد. اینکه گفته می شود « ماهیت، امری ذهنی است به این معنا نمی باشد که اصلا در خارج موجود نیست بلکه در خارج موجود است ولی بالعرض، اما در ذهن بالذات موجود است و الا اگر بخواهید بگویید ماهیت در خارج نیست معنایش این است که همه ی ما وجود هستیم و ماهیت ما در ذهن است پس در خارج همه ی ما وجود مطلق هستیم یعنی همه ی ما خدا هستیم. این صحیح نیست. همه ی ما در خارج، وجود محدود هستیم و آن حد، مستقل از ما وجود ندارد آن حد را ذهن ما می تواند مستقل تصور کند ولی در خارج، حد وجود با خود وجود است نمی توان وجود را بدون حد « یعنی ماهیت » فرض کرد ولی ماهیت، خودش چیزی نیست بلکه حد این وجود است. اگر این وجود نبود ماهیت هم نبود. چون وجود محدود دارید پس حدش را هم دارید.

تا اینجا ملاحظه شد که ماهیت در خارج موجود نیست. یعنی بالذات موجود نیست. اما چه وقتی موجود می شود؟ با ارتباط به وجود، یا انتساب به وجود موجود می شود. مرحوم سبزواری تعبیر به « انتساب او ارتباط بالجاعل » می کند. جاعل، وجود می دهد. کلمه « ارتباط » و « انتساب » با هم متفاوتند. بعضی معتقدند که ماهیت باید مرتبط با جاعل شود تا بتواند موجود فی الخارج شود « مراد از موجود، فی الخارج، موجود بالعرض فی الخارج است » اما بعضی معتقدند که ماهیت باید منتسب به جاعل شود تا در خارج موجود شود. ولی اگر ارتباط و انتساب هیچکدام نبود، ماهیت اعتباری و ذهنی می شود یعنی با اعتبار شخص درست می شود و در خارج وجود ندارد. پس باید از ماهیت من حیث هی موجوده بحث کرد تا از یک امر حقیقی بحث شده باشد. اگر از ماهیت من حیث هی بحث شود از یک امر اعتباری بحث شده است. کسی سوال می کند که اگر از امر اعتباری بحث شود چه مشکلی پیش می آید؟ جواب داده می شود که بحث در این است که بین حد و برهان مشارکت است یعنی آنچه که در حد به عنوان علت می آید و می خواهد حقیقت محدود را بیان کند در برهان هم به عنوان حد وسط و علت می آید پس باید علت ها در حد و برهان آورده شوند و ماهیت من حیث هی، علت ندارد فقط علت آن، جنس و فصل است. در حالی که در برهان حد وسط، فقط جنس و فصل نیست بلکه ماده و صورت و فاعل و غایت هم هست. اگر ماهیت اعتباری مطرح شود فقط دارای دو علت است که جنس و فصل می باشد و این را می توان در حد آورد. اما برهان، می تواند از ماده و صورت و فاعل و غایت استفاده کند. جنس و فصل را هم به این چهار تا اضافه کنید یعنی از جنس و فصل هم استفاده می کند. پس برهان از ۶ مورد استفاده می کند در حالی که ماهیت من حیث هی از دو مورد از آن ۶ تا استفاده می کند. از اینجا معلوم می شود که مشارکت حد و برهان نیست.

ص: ۴۱۱

اما در ماهیت موجوده، جنس و فصل آورده می شود و چون در خارج موجود است ماده و صورت هم آورده می شود. و چون انتساب و ارتباط به فاعل دارد فاعل و غایت هم آورده می شود لـذا همان ۶ مورد که در برهان آورده می شود در حـد ماهیت موجوده هم می آید. اینجا جای مشارکت حد و برهان هست.

پس توجه کنیـد چون مـاهیت من حیث هی، امر اعتبـاری است وجود خارجی نـدارد و لـذا علت نـدارد نه علت قوام و نه علت وجود دارد. چون وجود نگرفته لذا فاعل و غایت که علت وجودند را ندارد و علت قوامِ خارجی که ماده و صورت است را هم ندارد بله فقط علت قوام ذهنی که جنس و فصل است را دارد.

پس علت اینکه در باب مشارکت حـد و برهان، حـد ماهیت من حیث هی مطرح نمی شود به این خاطر است که مشارکت حد و برهان، در ماهیت من حیث هی، خسارت می بینـد یعنی همه جا تحقق پیـدا نمی کند اما در ماهیت موجوده، مشارکت حد و برهـان هست. هر چه در تعریف مـاهیت موجوده آورده شود را می توان حـد وسـط برهان قرار داد چه فاعل چه غایت چه ماده چه صورت چه جنس و چه فصل باشد.

نکته: مـاهیت ذهنی به وجود خارجی موجود نیست و وابسـته به وجود خارجی نیست بلکه ماهیت ذهنی به وجود ذهنی موجود است اما اینکه از وجود خارجی انتزاع می شود مطلب دیگری است. توجه کنیـد ماهیتِ منتزَع در ذهن با وجود خارجی موجود نیست ولی از وجود خارجی انتزاع شده است.

ص: ۴۱۲

توضیح عبارت

و لان الماهیه من حیث هی هی من غیر انتساب او ارتباط بالجاعل اعتباریه صرفه بالبرهان و الاتفاق

ترجمه: « چرا ماهیت من حیث هی در باب مشارکت حد و برهان مطرح نمی شود و فقط ماهیت موجوده مطرح می شود؟ می فرماید: » زیرا ماهیت من حیث هی هی بدون انتساب یا ارتباط به جاعل، اعتباریه صرف است « از کجا می گویید اعتباری است؟ » به برهان و اتفاق « یعنی هم برهان بر این مساله است هم اتفاق داریم از قائل به اصاله الوجود و قائل به اصاله الماهیه. یعنی قائل به اصاله الماهیه هم می گوید اگر وجود را به ماهیت ندهید ماهیت، هیچ است. هر دو در ماهیتی که موجود نیست قائل به اعتباریت هستند ».

« اتفاق »: به معنای اجماع است. « اتفاق » در فلسفه، دلیل نیست اما در علم کلام، دلیل هست. علم کلام به قرآن و حدیث و اجماع و عقل تمسک می کند اما فلسفه فقط به عقل تمسک می کند و اجماع نزد آنها حجت نیست. منطقیین هم مثل فلاسفه هستند. چرا مرحوم سبزواری استدلال به اتفاق و اجماع کرده است؟ یک اتفاق هست که فیلسوف به آن اعتماد می کند و آن، اتفاق عقلاء است که از حکم عقل حکایت می کند. یعنی همه عقلا بر یک مساله اتفاق دارند چون عقلشان این حکم را می کند. این اتفاق در واقع همان دلیل عقلی است یعنی چون حکم عقل است این مطلب گفته می شود نه به خاطر اینکه چون مُجمَعٌ علیه است. در ما نحن فیه هم همینطور است به هر کس « چه اصاله الماهوی چه اصاله الوجوده » ماهیت من حیث هی را بدهید می گوید اعتباری است و در خارج نیست. حتی به عوام هم اگر اصطلاح ماهیت و وجود را توضیح بدهی می گوید ماهیت، اعتباری است و در ذهن می باشد و در خارج موجود نیست. پس ماهیت من حیث هی هم به برهان اعتباری است هم به اتفاق که حاکی از حکم عقل است اعتباری است.

ص: ۴۱۳

فلا عله لها حتی توخذ فی حدها او برهانها الا علل قوامها

اگر اعتباری بود علتی برای ماهیت من حیث هی نیست این علت در حدِ این ماهیت یا برهانِ این ماهیت اخذ شود و گفته شود مشارکت حد و برهان درست شد. چون آنچه که در حد می آید علت قوام است یا اگر بخواهید حد را قویتر کنید علت قوام و علت وجود هر دو آورده می شود. اما آنچه که در برهان می آیـد هم علت قوام می تواند باشد هم علت وجود می تواند باشد. پس بایـد علت قوام و علت وجود در محـدود و مبرهنٌ علیه باشد اما چه وقتی علت قوام و علت وجود در محدود و مبرهنٌ علیه هست؟ وقتی که ماهیت، موجوده باشـد پس بحث، منصـرف است به جایی که ماهیت، موجوده باشـد. در ماهیت من حیث هی اشتراک حد و برهان نیست مگر در جنس و فصل.

« الا علل قوامها »: برای ماهیت من حیث هی فقط علل قوام است و علل وجود یعنی فاعل و غایت نیست « هم فاعل، بخشنده ی وجود است هم غـایت که فاعـل را به کار تحریک می کنـد بخشـنده ی وجود است زیرا غایت، محرک فاعل است لـذا مُعطی وجود می شود پس هر دو علت وجود می شوند.

پس مـاهیت من حیث هی هیـچ علتی نـدارد جز علت قوام مصـنف در ادامه توضـیح می دهـد که علت قوامش، ماده و صورت نیست بلکه فقط جنس و فصل است.

دلیل دوم بر اینکه چرا در مشارکت حد و برهان ماهیت موجوده ملاحظه می شود و ماهیت من حیث هی ملاحظه نمی شود/ در مشـارکت حـد و برهـان ماهیت موجوده ملاحظه می شود/ مشارکت حـد و برهان/ معرفات/ منطق/ شـرح منظومه. ۹۴/۱۰/۲۶

ص: ۴۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیـل دوم بر اینکه چرا در مشـارکت حـد و برهـان مـاهیت موجوده ملاـحظه می شود و ماهیت من حیث هی ملاحظه نمی شود/ در مشارکت حد و برهان ماهیت موجوده ملاحظه می شود/ مشارکت حد و برهان/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

فلا عله لها حتی توخذ فی حدها او برهانها الا علل قوامها (۱) [۱]

بیان شد در باب مشارکت حد و برهان، حدِ ماهیتِ موجوده در نظر گرفته می شود سپس درصدد بیان علت بودیم بر اینکه چرا مـاهیت موجـوده مـورد توجه می باشـد و مـاهیت من حیث هی مورد توجه نیست. دلیـل دوم این بود که مـاهیت من حیث هی اعتباری است پس علتی نـدارد تا در برهان و حـد اخـذ شود و گفته شود این علت هم در حد اخذ شده هم در برهان اخذ شده پس حد و برهان مشارک هم هسـتند.امر اعتباری علتی جز اعتبارِ معتبِر ندارد پس اگر بخواهید ماهیت من حیث هی را در باب مشـارکت حـد و برهـان وارد کنیـد نمی توان چیزی را برای این ماهیت بـدست آورد که هم بتوانـد در حدّ قرار بگیرد هم در برهان قرار بگیرد زیرا چنین ماهیتی علت نـدارد که آن علت، جزء حـد و جزء برهان قرار بگیرد و بتوان گفت حـد و برهانِ این ماهیت، در فلان جزء مشترکند.

مرحوم سبزواری می فرمایـد اگر بتوان مـاهیت را به جاعـل ارتبـاط و انتسـاب داد ماهیت، ماهیتِ موجوده می شود. و وقتی این مـاهیت، مـاهیت موجوده شـد دارای علت می شود. خود جاعـل یکی از علت هـا می شود. غایت هم پیـدا می کنـد و چون در خارج موجود می شود اگر همراه ماده باشد ماده و صورت هم پیدا می کند و ماده و صورت اگر در ذهن بیایند جنس و فصـل می شوند و لذا جنس و فصل هم پیدا می شود و نتیجتاً همه علل درست می شوند در اینصورت می توان در تعریف یا برهان از این علـل اسـتفاده کرد و گفته شود مشـارکت حـد و برهان انجام گرفت اما مادامی که اینماهیت موجود نشـده است نمی تواند علت داشـته باشـد و نتیجتاً نمی توان اجزاء حـدّی که مشارکِ با اجزاء برهان باشـد داشـته باشـد چون اصلا علتی ندارد که در برهـان قرار داده شود زیرا در برهـان بایـد علت شـی به عنوان حـد وسط قرار بگیرد و وقتی علت نـداشت اثری از آن در برهان نخواهـد بود تا گفته شود این اثر با اجزاء حـد مشترک است پس مشارکت حد و برهان در ماهیت من حیث هی نمی آید بلکه در ماهیت موجوده می آید. در اینجا دو مطلب هست:

ص: ۴۱۵

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۴، س۶، نشر ناب.

مطلب اول: مـاهیت من حیث هی، علت قوام دارد اگرچه علت وجود نـدارد. ولی بیان می شود که علت قوامش ماده و صورت نیست بلکه جنس و فصل است.

مطلب دوم: در جلسه گذشـته کلمه « انتساب » و « ارتباط بالجاعل » بکار رفته بود و با لفظ « او » عطف شـده بود. فرق بین این دو بیـان نشـده بود.گفته شـد که فرق این دو بیـان شود. مرحوم سبزواری اینگونه بیـان کرد « اگر مـاهیت ارتبـاط یـا انتساب به

جاعل داده شود، موجود می شود اما اگر ارتباط و انتساب به جاعل داده نشد بلکه من حیث هی ملاحظه شد اعتباری می شود ».

توجه کنید درباره ماهیت و وجود یک بحثی است که در حکمت مطرح است و آن، اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه یا اصاله الماهیه و اعتباریه الوجود است. مرحوم سبزواری قول اول را انتخاب کرده است.کسانی که قائل به اصاله الوجود هستند ماهیت را در خارج اعتباری می دانند همانطور که قبلاً اشاره شد ماهیت را اعتباری می دانند و اعتبارِ وجود ماهیت موجوده را واقعیت دار می دانند یعنی می گویند ماهیت، واقعیت دارد اما نه خود ماهیت بلکه وجودش واقعیت دارد. پس ماهیت را اعتباری می دانند ولی با توجه به وجود برای آن واقعیت قائل هستند ولی واقعیتی که برای خود ماهیت نیست بلکه برای مجاورش است. در جایی که فقط ماهیت باشد صرف اعتبار است و نه می توان گفت واقعیت دارد بالذات، و نه می توان گفت واقعیت دارد بالعرض یعنی نه واقعیت را می توان به خود ماهیت نسبت داد نه به مجاورش می توان نسبت داد چون مجاور ندارد. زیرا جایی که ماهیت من حیث هی مطرح است مجاور ندارد و موجود نشده است. نمی توان اصالت را به خودش نسبت داد یعنی بالذات اصالت ندارد و نه می توان به مجاورش اصالت را نسبت داد و به خودش بالعرض نسبت داد زیرا مجاور ندارد پس ماهیت که من حیث هی ملاحظه می شود نه واقعیت بالذات دارد نه واقعیت بالعرض دارد ولی ماهیتی که موجود می شود واقعیت بالعرض دارد « ولو واقعیت بالذات ندارد » زیرا از برکتِ مجاور، واقعیتِ مجازی پیدا کرده است پس قبل از اینکه موجود شود و من حیث هی باشد اعتباری است بعد از آنکه موجود شد باز هم ذاتاً عتباری است ولی مجازاً واقعیت دارد یعنی به اعتبار مجاورش واقعیت دارد.

ص: ۴۱۶

همه « حتی اصاله الماهوی ها » معتقدنـد که ماهیت اعتباری است و می گوینـد اگر وجود کنار ماهیت نیایـد چیزی نیست بعـداً اصـاله الوجودی هـا به اصـاله المـاهوی ها می گوینـد شـما ماهیتِ تنها را اعتباری می دانیـد وجودِ تنها را هم اعتباری می دانید چگونه وقتی این دو با هم شدنـد و ماهیت، ماهیت موجوده شـد ماهیت، اصـیل می شود؟ دو امر اعتباری که کنار هم جمع می شوند اصالت درست نمی کنند. از این اشکال روشن می شود که آنها ماهیت را اعتباری می دانند لولا الوجود. این در صورتی بود که به جاعـل، انتساب و ارتباط داده نشود اما اگر به جاعل، انتساب و ارتباط داده شود اصاله الماهوی ها می گوینـد اصـیل می شود ولی اصاله الوجودی ها می گویند هنوز اعتباری است و اصالت برای مجاورش است.

چگونه مـاهیت، موجود می شود؟ اگر وجود، یک حقیقتی باشـد ماهیت با آن حقیقت موجود می شود ولی وجودش، بالعرض و المجـاز می شود. اصـاله الوجودی هـا که وجود را اصـیل می داننـد قائـل می شونـد به انیکه مـاهیت بـا وجود همراه می شود همراهی بـه یکی از دو صـورتِ اتحـاد یـا انضـمام است. انضـمام، باطـل است و اتحـاد، صـحیح است. پس وجـودی که دارای حقیقت است و همچنین محقِّق است « یعنی حقیقت بخش است » کنار ماهیت گذاشته می شود « حال یا بالانضمام یا بالاتحاد » در اینصورت مـاهیت، موجود می شود ولی وجودِ بـالعرض و المجاز. این طبق نظر اصاله الوجودی ها است. اصاله الوجودی ها برای وجود، واقعیت قائـل هسـتند که آن را متحـد یا منضم به ماهیت می کننـد. اما اصاله الماهوی، اصاله و واقعیت برای وجود قائل نیست و نمی توانـد « وجود » را چیزی ببینـد تا آن را منضم به ماهیت کنـد یا متحـد با ماهیت کند. به او گفته می شود که چگونه این ماهیت، حقیقت می شود و واقعیت پیـدا می کنـد؟ جواب می دهـد که با ارتباط پیـدا کردن به جاعل، واقعیت پیـدا می کنـد. نمی گوید « با اتحاد با وجود، واقعیت پیدا می کند » چون برای وجود ارزشـی قائل نیست بلکه می گوید با ارتباط و انساب به جاعل واقعیت پیدا می کند. پس اگر مرتبط به جاعل شد موجود می شود و اگر ارتباطش با جاعل برقرار نشد موجود نمی شود.

پس واقعیت پیـدا کردن مـاهیت بنـابر قول اصاله الماهوی به این نیست که با وجود متحـد شود زیرا اصاله الماهوی « وجود » را چیزی نمی داند تا ماهیت را با آن متحد کند و به این صورت نیست که با وجود منضم شود.

مرحوم سبزواری می فرمایـد « اگر مـاهیت انتسـاب و ارتباط به جاعل پیـدا نکرد اعتباری است و اگر ماهیت انتساب و ارتباط با جاعـل پیـدا کرد بنـابر نظر اصـاله الوجودی، هنوز اعتبـاری است و بنـابر اصـاله المـاهوی، واقعیت پیـدا می کنـد » . پس قبل از ارتبـاط، بالاتفـاق اعتبـاری است « یعنی هم اصـاله الوجودی هم اصـاله المـاهوی می گویـد اعتبـاری است » اما بعـد از ارتباط، اختلاف پیدا می شود ولی حق با کدام است در جای خودش بحث می شود.

اما چه فرقی بین ارتباط و انتساب است؟

توجیه اول این است که فقط فرق در عبارت باشد اینکه لفظ « او » آورده به خاطر این است که می خواهد بگوید « ارتباط بگو یا انتساب بگو ». توجه کنیـد که مصـنف حرف اصاله الماهوی ها را نقل می کنـد. زیرا روشن است که اصاله الوجودی ماهیت من حیث هی را اعتباری می دانـد اصاله الماهوی هم بـدون انتساب و ارتباط، ماهیت را اعتبار می دانـد. پس اینکه مصـنف می فرمایـد « غیر انتسـاب او ارتبـاط بالجاعل » می خواهـد اصاله الماهوی را هم داخل بحث کنـد «اصاله الوجودی احتیاج به داخل شـدن در بحث ندارنـد آنها داخل در بحث هسـتند زیرا آنها می گویند ماهیت من حیث هی اعتباری است » پس این قول، قول اصاله الماهوی ها است.

ص: ۴۱۸

توجیه دیگر این است که بین این دو فرق هست و فقط اختلاف در تعبیر ندارند « ارتباط » غلیظ تر از « انتساب » است. « ارتباط » یعنی وجود دادن به ماهیت و به عبارت دیگر چیزی را به ماهیت اضافه کردن. اما در « انتساب » احتیاج به اضافه نـدارد. همین اندازه که خود این ماهیت را به خودش نسبت بدهد کافی است.

ولی ظـاهراً اختلاف بین این دو لفظ فقط اختلاف در تعبیر است و به همین جهت مرحوم سبزواری در حکمت در بحث اصاله الوجود فقط « انتساب » را می گوید و « ارتباط » را نمی گوید یعنی کانّه انتساب نزد اصاله الماهوی ها است و اگر خواستید می توان از آن تعبیر به « ارتباط » هم کرد « و قول الخصم ان الماهیه من حیث هی و ان کانت فی حد الاستواء الا انها من حیثیه مکتسبه من الجاعل بعد الانتساب الیه، صارت مصداقا لحمل الموجود » (۱)

دوانی در جعل ماهیت، بحثی دارد و می گوید بر ماهیت، « موجوده » را اطلاق می کنیم چون انتساب ماهیت به جاعل ماهیت، حیثیتی را به وجود می آورد که آن حیثیت، مجوز حمل « موجوده » است عین همین عبارت در بخش حکمت منظومه آمده است یعنی می توان گفت « الماهیه موجوده » اما قبل از این انتساب، « الماهیه موجوده » غلط بود. سپس مثال می زند و می گوید بر این کسی که لبنیات می فروشد لابن گفته می شود در حالی که خودش واجد شیر نیست بلکه انتسابی با شیر دارد و شیر را فقط می فروشد. همچنین به کسی که خرما را می فروشد تامر گفته می شود چون انتساب با تمر دارد. به این ماهیت، موجود گفته می شود چون انتساب با وجود دارد و به تعبیر دیگر انتساب با جاعلی دارد که مفیض وجود است ولی در واقع وجود نـدارد. به این ترتیب انتساب به جاعل، ماهیت را اصیل نمی کند. دوانی، قائل به اصاله ماهیت نیست و می گوید اگر بر ماهیت، «موجوده » اطلاق می شود به خاطر انتسابی است که با جاعل پیدا کرده نه به خاطر بهره ای است که از وجود گرفته است پس اصیل نشد اما موجود شد. ولی اصاله الماهوی می گوید ارتباط با جاعل پیدا کرده و حقیقتاً واقعیت پیدا کرده و موجود شده است. به عبارت دیگر ماهیت، موجود شده ولی وجودِ ماهیت، موجود نیست. پس معلوم شد که « ارتباط » بالاتر از « انتساب » است زیرا انتساب به جاعل، ماهیت را موجود می کند اما اصالت نمی دهد بر خلاف ارتباط که ماهیت را موجود می کند و اصالت هم می دهد. شاید مرحوم سبزواری بین « ارتباط » و « انتساب » فرق گذاشته تا هم به قول اصاله الماهوی ها اشاره کرده باشد هم به قول دوانی اشاره کرده باشد. پس در این مساله سه قول می شود:

ص: ۴۱۹

۱- شرح منظومه، ملا هادی سبزواری، ج۲، ص ۷۳، نشر ناب.

۱ــ اصاله الوجودی که ماهیت را اعتباری می داند.

۲ــ اصاله الماهوی که ماهیت را اصیل می داند زیرا قائل هستند که ارتباط به جاعل، ماهیت را اصیل می کند.

۳ــ قول دوانی که انتساب درست می کند.

مصنف می خواهد هر سه قول را در اینجا بیان کند. طبق هر سه قول ماهیت من حیث هی اعتباری شد.

نکته: همه قبول دارند محقق ماهیت، وجود است و چون محقّق است پس باید صاحب حقیقت باشد اگر حقیقت نداشت نمی توانست حقیقت را بدهد. خود اصاله الماهوی ها هم همین را قبول دارند لذا بهمنیار به همین استدلال می کند و می گوید محقق ماهیت، اُولی به حقیقت است. در نمط چهار کتاب شرح اشارات هم می آید. مرحوم صدرا هم به همین استناد می کند که وجود، محقق الماهیه است و محقق الماحیه اُولی است که حقیقت داشته باشد. البته اصاله الماهوی ها در یک مساله گیر کردند که آن مساله برایشان ایجاد مشکل کرده است. آن مساله به عنوان دلیل است و با همان دلیل، اصاله الماهوی را ثابت می کند و مرحوم سبزواری می فرماید « ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل » که عبارت « دلیل من خالفنا علیل » اشاره دارد به همان چیزی که اصاله الماهوی را گرفتار کرده است و شیخ اشراق در حکمت اشراق آورده است که اگر وجود برای وجود قائل شوید تکرار و تسلسل می شود « اما وجود برای ماهیت اگر قائل شوید تسلسل نمی شود » بعداً مرحوم صدرا جواب می دهد که وجود برای وجود قائل می شویم ولی وجودِ وجود، ذاتی است نه عطایی، اما به ماهیت وجود داده می شود مثل اینکه به طعام، نمک داده می شود ولی به نمک، نمک داده نمی شود.

ص: ۴۲۰

خلاصه این شد که اصاله الماهوی ها می گویند تسلسل در اصاله الوجود هست اما در اصاله الماهوی نیست. جواب این اشکال روشن است و آن اینکه ما به ماهیت، وجود می دهیم تا موجودش کنیم اما به وجود، جود نمی دهیم بلکه ذاتش وجود است.

پس معلوم شد که همه قبول دارند ماهیت اعتباری است و همه قبول دارند که محقّق ماهیت، وجود است بعداً بهمنیار می گوید اگر محقق ماهیت، وجود است فالوجود اُولی بالحقیقه. یعنی آن که تحقق دهنده است اُولی به این است که خودش تحقق داشته باشد.

آنچه الان مورد نظر است این می باشد که اگر ماهیت من حیث هی بود اعتباری خواهد بود بدون اینکه کسی مخالفت کند. اگر ماهیت من حیث هی، اعتباری بود علت ندارد وقتی علت نداشت چیزی که بتوان آن را در برهان آورد و با اجزاء حد مشترک باشد وجود ندارد پس در ماهیت من حیث هی نمی توان گفت اجزاء حد و اجزاء برهان با هم مشارکند زیرا در ماهیت من حیث هی، اجزاء برهان وجود ندارد. به این جهت ماهیت من حیث هی از بحثِ مشارکت حد و برهان بیرون می رود.

سپس مصنف می فرماید ماهیت من حیث هی فقط علت قوام دارد « توجه کنید وقتی مصنف می گوید ماهیت، علت ندارد نمی خواهد بگوید هیچ علتی ندارد بلکه می خواهد بگوید همه علت ها را ندارد. بله از بین علت ها، علت قوام را دارد » و علت قوام به دو قسم است. برای شیئی که در خارج موجود می شود علت قوام مادی و صوری وجود دارد و اگر همین در ذهن تصور شود ماده اش، جنس می شود و صورتش، فصل می شود پس علت قوامی که عبارت از جنس و فصل است را دارد. لذا برای ماهیت موجوده اگر جسمانی باشد هم ماده و صورت دارد که قوام خارجی اند هم جنس و فصل دارد که مقوم ذهنی اند. اما برای ماهیت که امر اعتباری است « یعنی ماهیت من حیث هی » که وجود خارجی ندارد ماده و صورت وجود ندارد چون ماده و صورت برای خارج است و برای ذهن نیست پس علت قوامی که عبارت از ماده و صورت باشد برای ماهیت من حیث هی وجود ندارد همانطور که علت وجود « یعنی فاعل و غایت » برای ماهیث من حیث هی نیست علت قوام خارجی مثل ماده و صورت برای ماهیت خارجی نیست. فقط جنس و فصل می ماند که برای ماهیت من حیث هی هست. پس از بین علل فقط علل قوام وجود دارد و از بین علل قوام، علل قوام ذهنی و اعتباری وجود دارد که همان جنس و فصل است. اما آیا جنس و فصل می تواند حد وسط در برهان قرار بگیرد؟ اگر بتواند حد وسط قرار بگیرد مشارکت حد و برهان پیدا می شود . توجه کنید که مصنف برای ماهیت من حیث هی دو علت درست کرد که عبارت از جنس و فصل است و این را قبول می کند. اگر همین علت، حد وسط در برهان قرار بگیرد و در حدّ، اجزاء قرار بگیرد در اینصورت مشارکت حد و برهان پیدا می شود. اما سوال این است که آیا در برهان می توان جنس و فصل را حد وسط قرار داد یعنی ذاتی را حد و وسط قرار داد؟ در برهان گفته می شود که ذاتی حد وسط قرار می گیرد. پس مشارکت حد و برهان را می توان در ماهیت من حیث هی اجرا کرد ولی خیلی ناقص می توان اجرا کرد. یعنی بین آن ۶ علت فقط همین دو مورد می آید.

ص: ۴۲۱

اما در باب مشارکت حد و برهان دو مطلب است که خیلی مهم می باشد یکی اینکه از تمام علل استفاده می شود اما در ماهیت من حیث هی از تمام علل استفاده نشد. دوم اینکه اقسامی برای حد ارائه داده می شود که این اقسام تماماً در ماهیت موجوده اجرا می شوند و در ماهیت من حیث هی بسیاری از آنها اجرا نمی شوند و در مشارکت حد و برهان، آن اقسار مهم شمرده می شود. سه قسم حد وجود دارد که عبارتند از حدِّ نتیجه البرهان، حدِّ مقدمه البرهان، حدِّ تمام البرهان. این سه در ماهیت موجوده جاری می شوند و ارائه می شوند اما در ماهیت من حیث هی جاری نمی شوند. پس ماهیت من حیث هی داخل در بحث نمی شود با اینکه مشارکت حد و برهان در آن می آید ولی خیلی ناقص می آید.

توضیح عبارت

فلاعله لها حتی تُوخَذ فی حدّها او برهانها

ضمیر « توخذ » به « عله » بر می گرد.

اگر ماهیت من حیث هی امر اعتباری صرف است علتی برای آن نیست تا این علت در حد به عنوان اجزاء حد، و در برهان به عنوان حد وسط اخذ شود.

الا علل قوامها لا الماده و الصوره من اجزائها الوجودیه بل شیئیه ماهیه جنسها و فصلها

اضافه « شیئیه » به « ماهیه » و اضافه « ماهیه » به « جنسها » اضافه بیانیه است.

عللِ قوام ماهیت وجود دارد اما کدام عللِ قوام وجود دارد؟ زیرا علل قوام هم بر دو قسم است یکی ماده و صورت است که عللل قوام خارجی اند و یکی جنس و فصل است که مقدّم ذهنی اند.مصنف می فرماید علل قوام، ماده و صورت نیست « که از اجرا ماهیت می باشند آن هم از اجزاء وجودی اند یعنی وقتی ماهیت وجود می گیرد این دو جزء را پیدا می کند. اما ماهیتی که در ذهن است ماده و صورت ندارد » بلکه مراد از علل قوام شیئی و ماهیتی است که عبارت از جنس و فصلِ ماهیت من حیث هی است « پس این علت قوام که هم برای ماهیت موجوده می باشد هم برای ماهیت اعتباری می باشد » مراد است نه آن علت قوام که برای ماهیت موجوده است.

ص: ۴۲۲

المتقدمَینِ علیها تقدّما بالمعنی و التقرّر

جنس و فصل مقدم بر ماهیتند تقدمِ بالمعنی و التقرر یعنی به لحاظ معنا و تقررّ ذهنی « و قرار گرفتن ذهنی » جنس و فصل مقدم اند یعنی ابتدا باید جنس و فصل تصور شود تا بعداً ماهیت تصور شود. در تصور و حصول معنا، جنس و فصل مقدم تصور می شوند و معنایشان « یعنی آنچه که در قصد و ذهن است زودتر از ماهیت تحقق پیدا می کند به عبارت دیگر ابتدا جنس و فصل تصور می شود بعداً ماهیت تصور می شود پس جنس و فصل در تصور مقدم شد و تصور به معنای حصول معنا است پس جنس و فصل در معنا مقدم شد. در تقرر هم همینگونه است که ابتدا در ذهن، جنس و فصل متقرّر می شود بعداً به توسط جنس و فصلی که در ذهن متقرّر شده بود ماهیت، متقرر می شود پس جنس و فصل در معنا و در تقررّ، مقدم بر ماهیت هستند.

توجه کنید که معنای لفظ « بالمعنی » و « التقرر » یکی شد زیرا بیان گردید که وقتی می خواهید تصور کنید « که تصور همان تقرر در ذهن و حصول معنا است » جنس و فصل ابتدا تصور می شود ماهیت بعداً تصور می شود پس جنس و فصل ابتدا در معنا « یعنی تصور » یا در تقررِ در ذهن جلوتر از ماهیتند.

در بحث سبق و لحوق اقسامی برای سبق و لحوق بیان می شود از جمله ی آن اقسام، سبق بالتجوهر و بالماهیه است. مثلا می گویند این بر آن، سبقِ بالماهیه دارد یا این بر آن، سبقِ بالتجوهر دارد. « تجوهر از ماده جوهر است، اجزاء ماهیت بر ماهیت سبق بالماهیه و بالتجوهر دارند. بعضی می گویند سبق بالذات دارند.

ص: ۴۲۳

فَتُعَرِّف بهما او بالفصل لاغیر

فاء در آن فاء تفریع است یعنی چون جنس و فصل مقدم هستند و به ذهن می آیند پس از طریق آنها، ماهیتی که دیرتر به ذهن می آید مشخص می شود.

ترمه: شناخته می شود ماهیت به جنس و فصل « به خاطر تقدمی که این دو بر ماهیت دارند » یا ماهیت به « جنس و فصل تعریف نمی شود بلکه به » فصل فقط تعریف می شود « اما ماهیت موجوده را می توان چیز دیگر مثل فاعل آن و غایت و ماده اش و صورتش جنس و فصلش تعریف کرد ».

« لاغیر » : این لفظ اجازه می دهد که فاء در « فتعرف » همانطور که تفریع بر « تقدما بالمعنی و التقرر » گرفته شود بر ما قبل آن یعنی « فلا علة لها » هم می توان تفریع گرفت یعنی علتی برای ماهیت نیست جز این دو. پس ماهیت من حیث هی را به این دو مورد می توان تعریف کرد نه غیر این دو « چون علتِ دیگر ندارد».

بهترین حد آن است که مشتمل بر علل چهارگانه باشد/ دلیل دوم بر اینکه چرا در مشارکت حد و برهان، ماهیت موجوده ملاحظه می شود و ماهیت من حیث هی ملاحظه نمی شود/ در مشارکت حد و برهان، ماهیت موجوده ملاحظه می شود/ مشارکت حد و برهان/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بهترین حد آن است که مشتمل بر علل چهارگانه باشد/ دلیل دوم بر اینکه چرا در مشارکت حد و برهان، ماهیت موجوده ملاحظه می شود و ماهیت من حیث هی ملاحظه نمی شود/ در مشارکت حد و برهان، ماهیت موجوده ملاحظه می شود/ مشارکت حد و برهان/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۴۲۴

فهذا الحد للماهیه بحسب الوجود هو الذی قالوا فیه: ان اجود التعاریف ما اشتمل علی العلل الاربع و یاتی فیه الاقسام الآتیه (۱)

[۱]

بیان شد در باب مشارکت حد و برهان ماهیت من حیث هی مطرح نیست بلکه ماهیت موجوده مطرح است. ماهیت من حیث هی فقط مشتمل بر علل قوام است ولی ماهیت موجوده چون وجود گرفته هم مشتمل بر علل قوام « یعنی ماده و صورت » است هم مشتمل بر علل وجود « یعنی فاعل و غایت » است یعنی هم فاعلی دارد که آن را موجود کرده هم غایتی دارد که به سمت آن غایت روان می شود هم ماده و هم صورت دارد.

مصنف می فرماید علما گفتند بهترین تعریف، تعریفی است که مشتمل بر هر چهار علت باشد. تعاریف گاهی به صورت رسمی و گاهی به صورت حدّی است در تعریف رسمی یک علت که جنس است آمده ولی علت دیگر که فصل می باشد نیامده است و به جای آن عرض خاص آمده و عرض خاص، علت نیست اگر معروض را بخواهید به وسیله عرض تعریف کنید

صحیح نیست زیرا عرض موخر از معروض است نه علت معروض.

اما حدّ، مشتمل بر دو علت « یعنی جنس و فصل یا ماده و صورت » می باشد حد بهتر از رسم است چون مشتمل بر دو علت است. اگر تعریفی مشتمل بر هر چهار علت شد « یعنی هم ماده و هم صورت و هم فاعل و هم غایت را داشت » اجود التعاریف گفته می شود. این چنین تعریفی چون مشتمل بر جنس و فصل است حد می باشد پس اجود التعاریف آن است که مشتمل بر علل اربع باشد. مصنف می فرماید علما که این عبارت را فرمودند « ان اجود التعاریف ما اشتمل علی العلل الاربع » ناظر به ماهیت موجوده بوده است زیرا ماهیت حیث هی نمی تواند اجود التعاریف باشد و دارای چهار علت باشد.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۴، س۹، نشر ناب.

مصنف بیان دیگری می کند و در ضمن آن، اهمیت به ماهیت موجوده می دهد « بیان قبلیِ مشارکت حد و برهان در ماهیت موجوده کاملتر است و اگر ماهیت من حیث هی مطرح شود خیلی پُر رنگ مطرح نمی شود اما بیانی که الان داشت این بود که اجود التعاریف آن است که مشتمل بر چهار علت باشد و ماهیت موجوده اینگونه است. مصنف می گوید اقسامی که بعداً در حدود ذکر می شود در ماهیت موجوده می آید و در ماهیت من حیث نمی آید. همچنین اشتمال بر چهار علت در ماهیت موجوده می آید و در ماهیت من حیث هی نمی آید. به این جهت ماهیت موجوده در باب مشارکت حد و برهان پر رنگ تر از ماهیت من حیث هی دیده می شود.

سپس مصنف می فرماید در مثالهایی که زده می شود این مطلب روشن می شود که اولاً ماهیت موجوده مطرح می شود و ثانیاً اقسام حدود که بعداً ذکر می شود در ماهیت موجوده جستجو می شود و ثالثاً اشتمال بر هر چهار علت در ماهیت موجوده می آید. بعداً مثالی از ابن سینا نقل می کند بعداً خود مصنف مثال هایی ذکر می کند

توضیح عبارت

فهذا الحد للماهیه بحسب الوجود هو الذی قالوا فیه ان اجود التعاریف ما اشتمل علی العلل الاربع

عبارت « فهذا الحد للماهیه بحسب الوجود » مبتدی است و بقیه عبارت، خبر است.

حدِّ ماهیت به حسب وجود « یعنی حدِّ ماهیتِ موجوده » حدی است که درباره اش گفته اند اجود التعاریف، تعریفی است که مشتمل بر چهار علت باشد. « فقط در حدِّ ماهیت به حسب وجود می توان چهار علت را جمع کرد اما در حد ماهیت به حسب ذات یعنی من حیث هی نمی توان چهار علت را جمع کرد و در آنجا تعبیر به اجود التعاریف نمی شود.

ص: ۴۲۶

نکته: در اینجا ۶ علت نیست زیرا اگر جنس و فصل جدای از ماده و صورت ملاحظه شود جز علل به حساب می آید اما اگر با ماده و صورت بیاید ملحق به ماده و صورت است در جایی که شی دارای ماده و صورت خارجی است عللِ قوامش چهار تا نیست که دو تا عبارت از ماده و صورت باشد و دو تا عبارت از جنس و فصل باشد بلکه علل قوام، ماده و صورت است که اگر در خارج آورده شود قوامِ خارجی شود و اگر در ذهن آورده شود قوامِ ذهنی می شود. در جایی که ماده و صورت وجود ندارد باید جنس و فصل را مقوم ذهنی قرار داد که در اینصورت ۶ تا می شود. پس اینکه در جلسه قبل تعبیر به ۶ علت شد به خاطر تبیین مطلب بود و الا ۶ علت وجود ندارد بلکه چهار علت وجود دارد اگر چه بعضی تمایل پیدا کردند که ۵ علت درست شود حق با آنها است. علت پنجم، موضوع است که علت برای عرض گرفته شده است ولی چون در آن چهار علت، ماده علت گرفته شده است و موضوع هم به نحوی ملحق به ماده می شود موضوع به عنوان علت مستقل قرار داده نمی شود و الا در واقع موضوع، یک علت مستقل برای عرض است. ماده را علت گرفتند و گفتند موضوع ملحق به ماده است زیرا هر دو قابل و هر دو محل هستند لذا اشکال ندارد گفته شود موضوع با ماده یکی است و ملحق به ماده می شود و الا خودِ موضوع یک علت مستقل است. این مطلب را می خواهد در مرحوم خواجه در نمط ۴ اشارات اشاره می کند که موضوع، علت پنجم است « یرید أن یشیر الی العلل ... و الماده و الموضوع لیستا من العلل الموجبه » (1) ولی اگر علما ذکر نکردند به خاطر الحاق کردن به ماده است و گفته چهار علت داریم.

۱- شرح الاشارات، خواجه نصیر الدین طوسی، ج۳، ص۱۱، ط بلاغت.

و یاتی فیه الاقسام الاتیه و الاشمال علی الاربع

« الاشتمال » عطف بر « الاقسام الآتیه » است.

همین حدّ ماهیت به حسب وجود است که در آن، اقسام آتیه می آید. اقسام آتیه ۵ تا است که ده تا از آنها به حساب نمی آید ولی سه تا از ۵ تا مهم است. یکی حدِ تمام البرهان است و یکی حدِّ مبدء البرهان است و یکی حدِّ نتیجه البرهان است این سه حد در حد ماهیت به حسب الوجود به وجود می آیند و مخصوص به آن هستند و در حد ماهیت من حیث هی نمی آیند.

ترجمه: در همین حد ماهیت به حسب الوجود، اولا اقسام سه گانه ای که بعداً می آیند وجود دارند و ثانیا اشتمال بر اربع می آید.

کامثله نذکرها

مانند مثالهایی که بعداً ذکر می کنیم. یک مثال از ابن سینا آورده می شود بقیه را خود مصنف می آورد. این مثالها روشن می کند که در حد ماهیت به حسب وجود، هم اقسام آتیه وجود دارد هم اشتمال بر علل اربع حاصل است.

و قال الشیخ فی النجاه « کمن یَحُدّ القدوم بانها آله صناعیه من حدید شکلُها کذا لِیُنحَت بها الخشب فالصناعه تدل علی الفاعل و الشکل علی الصوره و النحت علی الغایه و الحدید علی الماده » (۱) [۳]

شیخ در کتاب نجات برای این که تعریفی را که مشتمل بر علل اربع است ارائه دهد مثالی زده است. مثال این است که می خواهد قَدوم « تیشه بنائی » را تعریف کند در تعریف آن، هر چهار علت اخذ می شود.

۱- النجاه، ابن سینا، ص۱۶۴، ط دانشگاه.

« القـدوم » اگر به ضم قاف باشـد جمع « قدم » یا مصدر است اما اگر به فتح قاف باشد به معنای تیشه است دال هم با تشدید و هم بدون تشدید آمده است. تعریف قدوم عبارت است از « بانها آله صناعیه من حدید شکلها کذا لینحت بها الخشب »

لفظ « آله » جنس است و لفظ « صـناعیه » اشاره به فاعل دارد چون نشان می دهـد که ساخته شده است پس دارای فاعل اسـت اگر چه فاعـل را ذکر نکرده ولی همین که اشـاره به فاعل کرده کافی می باشـد. لفظ « من حدیـد » اشاره به ماده دارد. شایـد « آله صـناعیه » با هم اشاره به فاعل داشـته باشد و جنس گرفته نشود. لفظ « شکلها » اشاره به صورت دارد و عبارت « لینحت بها الخشب » اشاره به غایت دارد. همان طور که توجه می کنید این حدّ مشتمل بر چهار علت است و لذا اجود التعاریف می شود.

« الشـکل علی الصوره »: شـکل در امور طـبیعی صورت نیست بلکه عرض است و کیف می باشـد از قبیـل کیف مختص به کم است اما شـکل در امور صـناعی، صورت نوعیه است مثلا در صـندلی اگر ملاحظه کنید شـکل صـندلی، صورت نوعیه است و شکـل تحت، صورت نوعیه برای تخت می شود امـا مثلا در سـنگ که جسم طبیعی است و جسم صـناعی نیست شـکل آن که مثلا کروی یا مکعب است کیف می باشد و صورت نوعیه آن، سـنگ بودن است. لذا در اجسام طبیعی صورت نوعیه با شـکل دو چیز جدا از هم می شوند.

ص: ۴۲۹

« النحت علی الغایه » « نحت » یعنی « تراشیدن » دلالت برای غایت می کند یعنی چرا این تیشه ساخته شده است؟ غایت ساخته شدنش تراشیدن است که نجار به توسط تیشه چوب را بتراشد.

نکته: آنچه که بر تیشه مترتب می شود نحت است و همین نحت قبل از اینکه وجود خارجی بگیرد وجود ذهنی اش محرکِ فاعل است آن که محرک فاعل است علت می باشد نه آن که در آخر مترتب بر فعل می شود چون آن، بعداً می آید و علت نیست لذا عبارت « لینحت بها الخشب » علت است یعنی گفته می شود که صانع به چه علت تیشه را می سازد؟ در ذهن صانع چه چیز می باشد؟ تراشیدنِ چوب علت است زیرا یا خود صانع می تراشد یا تیشه را به نجار می دهد تا نجار بتراشد. بله بعد از اینکه تیشه ساخته شود چوب با آن تراشیده می شود ولی قبل از اینکه تیشه ساخته شود آنچه که در ذهنِ سازنده ی تیشه است و آن را تحریک به ساختن تیشه کرده علت غایی می شود. پس توجه کنید که علت غایی با غایت فرق می کند. غایت، موخر است و بر وجود خارجیِ فعل مترتب است مثلا گفته می شود تخت ساخته می شود تا در آن استراحت شود ولی بعد از اینکه تخت ساخته شد در روی آن خوابیده می شود. آن خوابی که بعد از ساختن بر روی این تخت انجام می شود که استراحت می باشد غایت است و علت غایی نیست. علت غایی آن است که سازنده ی تخت را به سمت ساختن تحریک می کند و آن همان تصور استراحت است که وجود ذهنی استراحت می باشد. در ما نحن فیه هم همین طور است که عبارت « لینحت بها » علت غائی می شود.

ص: ۴۳۰

توجه کنید علت های غائی، علتِ ذات نیستند بلکه علت تحریک فاعل هستند آن که بر ذات مترتب می شود غایت است نه علت غایی. پس آنکه غلت غائی است محرک فاعل است نه اینکه مرتبط به ذات شیء باشد. آنچه که مرتبط به ذات شیء است غایت می باشد که در آخر به آن مترتب می شود یعنی منشا این فعل و ثمره ی این فعل چیست؟ ثمره ی این فعل همان غایت است و منشا این فعل، فاعل می شود و منشاء منشاءِ «که فاعل را فاعل کرده است»، غایت می باشد.

پس اینکه گفته شود «علت غایی مقدم است تصوراً و موخر است وجوداً» آنکه موخر است غایت می باشد نه علت غایی زیرا موخر هیچ وقت نمی تواند علت باشد.

صفحه ۲۱۵ س ۶ قوله «فتقول»

مصنف دو مقدمه بیان کرد. در مقدمه اول گفت مراد از «حد» در باب مشارکت از حد و برهان، مطلق تعاریف است نه اینکه فقط حد رایج و خاصی باشد که در مقابل رسم است.

در مقدمه دوم گفت همین حدی که مطلقش مراد است دو قسم است یکی حد بحسب الوجود است و یکی حد بحسب الماهیه است و بحث در مشارکت حد و برهان بیشتر مربوط به حد بحسب الوجود است یعنی حد ماهیت موجوده. بعد از اینکه این دو مقدمه بیان شد فتقول یعنی وارد مشارکت حد و برهان می شویم.

ابتـدا بیان می شود در جمله « مشارکه الحد و البرهان فی الحدود » مراد از حدود چیست؟ توجه کنید که در مقدمه اول مراد از حـد بیان شد اما مراد از حدود چه می باشد؟ مطلب بعدی بیان کردن اقسام حد است سپس در ضـمن مثال، این اقسام توضـیح داده می شود سپس مشارکت حد و برهان، تبیین بیشتری می شود.

بیان مراد از « حدود »: حدود همان طور که در وقت خواندنِ عنوانِ این فصل توضیح داده شد عبارت از « اجزاء » است. حدودِ حد یعنی حدودِ تعریف مشخص است که دو تا می باشد یا اگر یکی باشد آن یکی جانشـین دو تا است که عبارت از جنس و فصل یا جنس و عرض خاص می باشد.

اجزاء برهان سه تا است که عبارتند از حد اصغر و حد اکبر و حد اوسط. ولی در واقع جزء اساس برهان یکی است و حد اصغر و حد اکبر که در نتیجه می آیند برهان نمی باشـند بلکه نتیجه هسـتند. وقتی برهان آورده می شود در واقع حد وسط لحاظ می شود و آن مهم است. یعنی حد وسط آورده می شود و هم به اصغر و هم به اکبر مرتبط می شود تا واسطه شود که اکبر و اصغر به هم مرتبـط شونـد. لـذا در نتیجه می آینـد. پس اسـاس برهـان حـد وسـط است و اصـغر و اکبر در حـد دخـالتی نمی کننـد و مشارکتی با اجزا حـد ندارنـد فقط حـد وسط مشارکت دارد. یعنی آنچه که جزء حـد قرار می گیرد می توانـد حد وسط برهان قرار داده شود نمی توان آن را اصـغر یا اکبر قرار داد. همچنین اصـغر یا اکبر را نمی توان در حدود آورد بلکه حد وسطِ برهان را می توان در حـدود آورد چون همان، علت است که ماده یا صورت یا فاعل یا غایت است. پس مراد از حدود در حدّ، اجزاء حد است و مراد از حدود در برهان، جزء برهان است نه اجزاء برهان « یعنی اکبر و اصغر مراد نیست ». سپس گفته می شود که حد وسط یک جزء است و واحد می باشد چرا لفظ « حدود » به صورت جمع بکار رفته است؟ در حدّ اگر لفظ « حدود » بکار برود اشـکال نـدارد زیرا دو جزء است و بر دو اطلاـقِ جمع می شود ولی جمع منطقی است. پس اطلاـق حـدود در باب حـد و تعریف ایرادی نـدارد امـا چرا در باب برهان اطلاق حـدود شـده است با این که در برهان فقط یک حـد مطرح است و آن حد وسط است؟ جواب می دهـد که جمعیت « یعنی جمع آوردن کلمه حدود در باب برهان » به اعتبار تعدد موارد است یعنی یک برهان، فلان شـخص اقامه می کند که حد وسط در آن است یک برهان شخص دوم اقامه می کند که حد وسط در آن است و یک برهان شـخص سوم اقامه می کند که حد وسط در آن است. لذا اگر توجه کنید موارد فراوانی است که برهان در آن اقامه می شود و در هر موردی حـد وسـط است این حـد وسـط هـا اگر به اعتبـار موارد جمع شود کـثیر خواهنـد بود لـذا می توان به صورت جمع آورد و تعبیر به « حدود » کرد.

ص: ۴۳۲

توضیح عبارت

فتقول ان المراد بالحدود فی الحد اجزائه و بالحدود فی البراهین الحدود الوسطی

می گوییم مراد از « حدود » که در جمله « مشارکه الحد و البرهان فی الحدود » آمده بود در حد، اجزاء حد است و مراد به « حدود » در براهین، حدود وسطی است.

توجه کنید که مصنف در جمله اول تعبیر به « الحد » کرد و « الحدود » نیاورد چون یک حد کافی است که حدود داشته باشد اما در جمله دوم « البراهین » آورد و نگفت « حدود فی البرهان » زیرا در برهان، حدود نیست بلکه در براهین، حدود است لذا براهین را به صورت جمع آورد تا تعداد حد وسط ها زیاد شود و بتواند تعبیر به « حدود » کند. توجه کنید که در جمله دوم هم تعبیر به « الحدود الوسطی » می کند و به صورت جمع می آورد و تعبیر به « حد وسط » نمی کند.

ترجمه: مراد به حدود در حد، اجزاء آن است و مراد به حدود در براهین، حدود وسطی است.

و الجمعیه باعتبار تعدد الموارد

توجه کنید که مصنف با دو جمله ی قبلی مشکلِ جمع آمدن « حدود » را حل کرد ولی در عین حال با این عبارت توضیح می دهد و می فرماید جمعیت « یعنی جمع آوردن کلمه حدود در باب برهان » به اعتبار تعدد موارد است نه اینکه در برهان چند جزء باشد « اگر چه چند جزء وجود دارد ولی جزءِ مشارکِ با حد فقط حد وسط است و اصغر و اکبر مشارک با حد نیستند پس در برهان یک جز است ولی مواردی که در برهان اقامه می شود متعدد است و به اعتبار تعدد موارد، حدود وسطی متعدد پیدا می شود.

ص: ۴۳۳

و ان الحد کما قال الشیخ فی النجاه خمسه اقام

این عبارت عطف بر « ان المراد » در سطر قبل است و « فنقول » بر آن داخل می شود.

بیان اقسام حـد/ بهترین حد آن است که مشـتمل بر علل چهارگانه است/ دلیل دوم بر اینکه چرا در مشارکت حد و برهان مـاهیت موجوده ملاحظه می شود و مـاهیت من حیث هی ملاحظه نمی شود/ در مشارکت حـد و برهان ماهیت موجوده ملاحظه می شود/ مشارکت حد و برهان / معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیـان اقسـام حـد/ بهترین حـد آن است که مشـتمل بر علل چهارگانه است/ دلیل دوم بر اینکه چرا در مشارکت حـد و برهـان مـاهیت موجوده ملاحظه می شود و ماهیت من حیث هی ملاحظه نمی شود/ در مشارکت حـد و برهان ماهیت موجوده ملاحظه می شود/ مشارکت حد و برهان / معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و ان الحد کما قال الشیخ فی النجاه خمسه اقسام (۱) [۱]

نکته مربوط به جلسه قبل: « قَدُوم » به صورت مخفف است و به تیشه نجاری می گویند. « قُدُّوم » هم به معنای نوعی کلنگ یا تبر تیشه است. کلنگی که یک سر آن مانند تیشه است و یک سر آن تیز است. قدوم به کلنگ کوچک می گویند که با یک دست می توان آن را برداشت و از آن استفاده کرد نه اینکه مراد کلنگ بزرگ باشد که با دو دست می توان از آن استفاده کرد. این کلنگ در اینجا مراد نیست چون ابن سینا تعبیر به « لینحت بهاالخشب » کرد یعنی چوب تراشیده شود. این مطلب در کتـاب فرهنگ لاروس بود اما در کتاب نهایه ابن اثیر، هم قـدوم و هم قـدّوم آمـده است « و قیل القـدوم بالتخفیف و التشدیـد: قدوم النجار » (۲)

ص: ۴۳۴

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۵، س۷، نشر ناب.
۲- النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ابو السعادات ابن الاثیر، ج۴، ص۲۷.

بحث امروز

بحث در مشارکت حـد و برهان بود. بعـد از ذکر دو مقدمه وارد بحث شد و ابتدا بیان کرد که مراد از « حدود » چه می باشد؟ بیان شـد که مراد از حـدود، اجزاء حـد و حـد وسط برهان است. الان می خواهـد وارد تقسیم حد بشود که با بیان تقسیم حد مشارکت حد و برهان معلوم می شود.

سه قسم از اقسام حـد، اجزشان با حـد وسطِ برهان یکی است در اینصورت گفته می شود در این حـدّها اجزاء حـد مشارک با اجزاء برهان است و مشارکت حد و برهان اتفاق افتاده است.

بیان اقسام حد

قسم اول: حد اسمی: قبلا بیان شده و الان نیاز به توضیح مجدد ندارد.

قسم دوم و سوم و چهارم: حـد « کامل البرهان » و حـد « مبدء البرهان » و حد « نتیجه البرهان »: حد « کامل البرهان » آن حدی است که تمام حد وسط در حد آورده شود. مثلا فرض کنید حد وسط دارای دو جزء است این دو جزء بینشان رابطه ی علت و معلول برقرار است یا یک جزء مبدء برای جزء دیگر یا سبب برای جزء دیگر است.

در حـد « و تعریف »، یـا هر دو جزء حـد وسـط ذکر می شود یـا آن جزئی که بمنزله علت است ذکر می شود یـا آن جزئی که معلول است ذکر می شود. وقتی بخواهیـد شـیء را تعریف کنید اجزاء حد با حد وسط برهان شـریکند. حد وسط برهان، اجزاء حد قرار داده می شود. در اینصورت اگر هر دو جزئی که حد وسط بودند در تعریف آورده می شود به آن حد « کامل البرهان » می گوینـد. همچنین اگر آن جزئی که بمنزله علت است در تعریف آورده شود این تعریف، حـد « مبـدء البرهان » می شود و اگر آن جزئی که بمنزله معلول است در تعریف آورده می شود این حد، حد نتیجه البرهان می شود.

قسم پنجم: اموری تعریف می شوند که علت و سبب ندارند برای چنین اموری نمی توان اجزاء تعریف را حد وسط برهان قرار داد چون اجزاء تعریف هیچکدام سبب نیست در حالی که حد وسط باید سبب باشد پس نمی توان مشارکت حد و برهان را در اینجا پیاده کرد.

آنچه در اینجا مهم است قسم دوم و سوم و چهارم است که در آنها مشارکت حد و برهان اجرا می شود مصنف بحث آن را به تاخیر می اندازد تا به طور مفصل بیان کند لذا ابتدا مثال برای قسم پنجم زده می شود.

توضیح عبارت

و ان الحد کما قال الشیخ فی النجاه خمسه اقسام:

« ان الحد » عطف بر « ان المراد » در سطر قبلی است.

حد اسمی و حد کامل هو تمام البرهان و حد هو مبدء البرهان و حد هو نتیجه البرهان

قسم اول حد اسمی است که توضیح آن قبلا بیان شده است. قسم دوم حد کاملی است که تمام البرهان است قسم سوم، حدی است که مبدء البرهان است و قسم چهارم حدی است که نتیجه البرهان است.

و حد امور لا علل لها و لا اسباب

قسم پنجم حدِ اموری است که آن امور و معرَّف ها علل ندارند.

« و لا اسباب »: عطف تفسیر بر « علل » یا عطف مرادف بر مرادف است. در بعضی از نوشته ها تصریح شده که سبب مرادف با علت است حتی اعم بودنش گفته نشده است. در کتاب « کشاف الاصطلاحات الفنون » نوشته محمد علی تهانوی نقل کرده که سبب با علت مرادف است در « دستور العلما » نوشته الاحمد نکری هم سبب با علت مرادف گرفته شده است.

ص: ۴۳۶

کتاب « کشاف الاصطلاحات » کتاب خیلی مفید است و در هر کتابخانه باید باشد. مولف هر دو کتاب از علمای هند هستند.

به نظر می رسد که اسباب اعم از علل باشند ولی اگر خوب دقت شود جایی که لفظ « علت » استعمال می شود لفظ « سبب » هم استعمال می شود و بالعکس. مثلا فرض کنید قیاس، سبب برای نتیجه است، علت هم است.

بعضی گفتند علت، افاضه ی الهی است نه قیاس، همانها گفتند سبب، افاضه ی الهی است نه قیاس، شاهد بر این مدعا این است که ابن سینا در جمله بعد فرموده « او اسبابها و عللها » و از لفظ « او » استفاده نکرده است معلوم می شود که هر دو را یکی گرفته است.

او اسبابها و عللها غیر داخله فی ذاتها بل بالعرض مثل تحدید النقطه و الوحده و العمی و الجهل و نحوها

اموری هستند که سبب ندارند یا سبب دارند ولی سببِ بالعرض دارند و سببِ بالذات ندارند بعضی سبب داخل در ذات آنها نیست خود ابن سینا مثال می زند که در بعضی مثالها آن شیئ که می خواهد تعریف بشود سبب ندارد. در بعضی مثالها سبب بالعرض دارد و سبب بالذات ندارد.

ترجمه: سبب بالذات ندارند یعنی سببی که برای خود معرَّف باشد ندارد بلکه برای موضوعِ معرّف هست و بالعرض می باشد لذا بالعرض و المجاز به خود معرَّف نسبت داده می شود.

مثال اول: وحده است. مثلا اگر بخواهید « وحده » را تعریف کنید این لفظ یک امر اعتباری است و امر اعتباری سبب ندارد. اینکه گفته می شود « سبب ندارد » توجه کنید که هر چیزی بی سبب نیست بلکه منظور سببی است که داخل در ذاتش باشد ندارد و الا هر امر اعتباری، سببش همان معتبِر است. معتبِر آن را اعتبار می کند و آن هم موجود می شود.

اگر کسی بخواهد « وحده » را تعریف کند طوری تعریف می کند که آن تعریف مشتمل بر سبب نیست مثلا « وحده » را به « عدم الانقسام » تعریف می کند. « عدم الانقسام » سبب نیست.

مثال دوم نقطه است. درباره نقطه اختلاف است که آیا امر عدمی است یا امر وجودی است؟ حجم و سطح و خط، وجودی اند و در خارج موجودند اگرچه مستقل نیستند. بعضی گفتند نقطه امر عدمی است. این گروه برای نقطه علت و سبب قائل نیستند چون امر عدمی است. اما بعضی گفتند که نقطه، امر وجودی است این گروه قائل به سبب هستند ولی سبب را برای موضوع نقطه قائل می شوند. چه کسی یا چه عاملی باعث شد این خط به وجود بیاید. همان که سبب برای به وجود آمدن خط است بالعرض سبب نقطه هم هست. یعنی وقتی خطِ محدود بر صفحه کاغذ کشیده شود آن شخص، سبب این خط می شود و بالعرض، سبب نقطه ی پایانی این خط، خود شخص است پس سبب در واقع سبب برای موضوع نقطه شده که خط است اما بالمجاز این سبب، سبب خود نقطه هم خواهد بود. پس نقطه اگر امر وجودی باشد دارای سبب است و سببش واقعاً سبب برای موضوع نقطه است نه خود نقطه.

معلوم شد که « وحدت » امر اعتباری است و سبب ندارد. « نقطه » هم اگر امر عدمی باشد سبب ندارد. اگر امر وجودی باشد سببش همان سبب موضوعش است. در عمی و جهل که عدمی اند سبب ندارند اگر کسی عمی و جهل را وجودی بگیرد « در مورد جهل بعضی گفتند وجودی است علی الخصوص در جهل مرکب که می گویند وجودی است » در اینصورت موضوعشان سبب دارد و خودشان سبب ندارند. مثلا موضوع عمی اگر وجودی باشد قوه باصره است و موضوع جهل، قوه ی نظریه است. اینها دارای سبب می باشند.

صفحه ۲۱۶ سطر ۱ قوله « و ما ذکرناه »

مصنف از اینجا وارد بحث مشارکت حد و برهان به صورت جدی می شود و آن سه اصطلاحِ « تمام البرهان » و « مبدء البرهان » و « نتیجه البرهان » را در این مثال روشن می شود.

نکته: اینکه گفته می شود شیء دارای علت نیست منظور این است که علتِ داخلِ در ذات ندارند و الا علت فاعلی برای امر اعتباری همان معتبِر است. اگر کسی بخواهد علت فاعلی اینها را لحاظ کند باید ببینیم آیا می تواند مشارکت حد و برهان را در اینگونه امور اجرا کند یا نه؟

توجه کنید در اینجا دو سوال مطرح می شود و جواب داده می شود. یک سوال به « لم » است و یک سوال به « ما » حقیقیه است. در جواب سوال به « ما » حقیقیه، حدّ آورده می شود اما در جواب سوال به « لم » برهان آورده می شود. در اینصورت حد و برهان با هم سنجیده می شود که با هم مشارکت دارند. سوال می شود « لم خسف القمر » یعنی چرا قمر منخسف و تاریک شد. جواب داده می شود « لانه توسط الارض بینه و بین الشمس » چون زمین بین او و بین شمس فاصله شد. به این جواب اکتفا نمی شود بلکه در ادامه جواب گفته می شود « فانمحی نوره » یعنی نور قمر محو شد.

در جواب از « لم » برهان آورده شده است. این جواب که برهان بود دارای دو جزء است یکی « توسط الارض بینه و بین الشمس » است و یکی « انمحاء نور » است که نتیجه « توسط» است و « توسط »، مبدء « انمحاء نور» است.

« قمر»، اصغر است و « انخساف »، اکبر است. در اینجا اگر سوال شود « ما الانخساف » یعنی انخساف قمر چیست؟

به سه صورت می توان جواب داد:

۱ــ توسط الارض بینه و بین الشمس. در این صورت از بین آن دو جزء جزئی که مبدء است در تعریف آمده. اینچنین تعریفی، تعریف مبدء البرهان گفته می شود.

۲ــ انمحاء نور القمر. در این صورت از بین آن دو جزء جزئی که به منزله نتیجه است در تعریف آورده شده است.

۳ــ توسط الارض بینه و بین الشمس فانمحی نوره. در این صورت به آن، حد کامل البرهان گفته می شود.

توضیح عبارت

و ما ذکرناه من المثالین فی النظم قد مثّل بهما الشیخ

مرحوم سبزواری می فرماید هر دو مثال را از شیخ « یعنی ابن سینا » گرفته است.

فقال: « مثاله ان یقال: لم انکسف القمر؟ فنقول: لانه توسط الارض بینه و بین الشمس فانمحی نوره

مثال اشتراک حد و برهان این است که گفته شود « لم انکسف القمر ».

قیاس به این صورت می شود:

صغری: « القمر توسط الارض بینه و بین الشمس فانمحی نوره ».

کبری: « و کل ما توسط الارض بینه و بین الشمس فانمحی نوره فهو منخسف ».

نتیجه: « فالقمر منخسف ».

نکته: بنده « استاد » در تعابیر خودم می گویم « منخسف » اما در نوشته ی کتاب لفظ « منکسف » آمده است این مطلب قبلا اشاره شد که کسوف و خسوف در گذشته بر یکدیگر اشاره می شد اما اخیراً اینگونه لحاظ شده که کسوف مربوط به خورشید می شود و خسوف مربوط به قمر می شود. لذا در اینجا ابن سینا کسوف را که مربوط به خورشید است درباره قمر بکار برده.

ص: ۴۴۰

ثم تقول: ما کسوف القمر؟ فنقول: هو انمحاء نوره لتوسط الارض

سپس با « ما » حقیقیه سوال می شود « ما کسوف القمر؟ » در جواب گفته می شود « هو انمحاء نوره لتوسط الارض ». این عبارت حد است و عبارت « لانه توسط الارض بینه و بین الشمس فانمحی نوره » که در خط قبل آمده بود برهان است. الان اگر حد با برهان مقایسه شود هر دو مشتمل بر « انمحاء نور » و « توسط ارض » هستند. به این، مشارکت حد و برهان گفته می شود یعنی اجزاء حد همان حد وسط برهان هستند.

توضیح بیشتر مثال در جلسه بعد بیان می شود.

ادامه کلام ابن سینا در تعریف اقسام سه گانه حد « تمام البرهان، مبدء البرهان و نتیجه البرهان »/ در مشارکت حد و برهان، ماهیت موجوده ملاحظه می شود/ مشارکت حد و برهان/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه کلام ابن سینا در تعریف اقسام سه گانه حد « تمام البرهان، مبدء البرهان و نتیجه البرهان »/ در مشارکت حد و برهان، ماهیت موجوده ملاحظه می شود/ مشارکت حد و برهان/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

لکن هذا الحد الکامل للکسوف لایکون عند التحقیق حداً واحداً فی البرهان بل حدین (۱) [۱]

بحث در مشارکت حد و برهان بود مصنف خواست با مثال، مشارکت را بیان کند و در ضمن بیان کردن سه قسم حدی را که در هر سه قسم مشارکت حد و برهان لازم است تعیین کرد. یک قسم، حد کامل البرهان نامیده شد. قسم دوم، حد مبدء البرهان نامیده شد و قسم سوم حد نتیجه البرهان نامیده شد.

ص: ۴۴۱

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۶، س۴، نشر ناب.

در حد کسوف ذکر شد که دو محمول و خبر آمده بود. عبارت به این صورت بود « هو انمحاء نوره لتوسط الارض » لفظ « هو » مبتدی است و « انمحاء نوره » خبر است و « لتوسط الارض » خبر بعد از خبر گرفته نمی شود چون با لام آمده است اما از نظر معنا می توان خبر بعد از خبر گرفت. پس در تعریف کسوف قمر دو محمول آورده شد و این دو محمول با یکدیگر جمع شدند. تعریفی که تعریف کامل می باشد ارائه داده شد. این تعریف کامل مشتمل بر دو جزء است که مجموع این دو جزء در تعریف قرار گرفته است. مشتمل بر دو حدّ نیست بلکه مشتمل بر یک حد است که دارای دو جزء می باشد. این حد که باید حد وسط برهان قرار بگیرد حد وسطِ یک برهان قرار نمی گیرد بلکه حد وسط دو برهان قرار می گیرد. یعنی دو جزئی که در حد کسوف گفته شد دارای دو حد وسط است « نه اینکه یک حدِ وسطِ حاصل از مجموع دو جزء باشد » که یکی در یک قیاس بکار می رود و دیگری در قیاس دیگر بکار می رود پس این دو جزء که حد را تکمیل کردند در برهان، دو حد وسط هستند و مجموع آنها یک حد شد ولی مجموع آنها یک حد وسط نمی شود. در اینجا دو قیاس تشکیل می شود در یک

قیاس، حد وسط آن جزئی قرار داده می شود که در حد، اول آمده بود که همان « انمحاء نور » است و در قیاس دیگر، حد وسط آن جزئی است که در حد، دوم آمده بود که همان « توسط الارض » است. اما این دو برهان چگونه ترتیب داده می شود یعنی اول کدام یک از این دو برهان آورده می شود؟ جواب این است که ابتدا آن برهانی می آید که حد وسطش، جزء دوم حد بود که همان « توسط الارض » است. بعداً برهانی می آید که حد وسطش، جزء اول حد است. یعنی در برهان بر عکس قرار داده می شود. به عبارت دیگر آن که جزء دوم است حد وسطِ برهان اول قرار داده می شود و آن که جزء اول است حد وسطِ برهان دوم قرار داده می شود. این دو قیاس به این صورت است: قیاس اول:

ص: ۴۴۲

صغری: « القمر توسط الارض بینه و بین الشمس ». در این قیاس اول، جزء دوم که « توسط الارض بینه و بین الارض » است ابتدا آورده شد.

کبری: « و کل ما توسطت الارض بینه و بین الشمس ینمحی نوره ».

نتیجه: « فالقمر ینمحی نوره ». توجه کردید که جزء اولِ حد که « انمحاء نور » است در نتیجه آورده شد و اکبر قرار گرفت سپس این نتیجه، صغری برای قیاس بعدی قرار داده می شود و گفته می شود: قیاس دوم:

صغری: « القمر قد انمحی نوره ». در این صغری مثل صغرایی قبلی لفظ « القمر » اصغر است و حد وسط « انمحاء نور » است که در تعریف، جزء اول بود.

کبری: « و کل ما انمحی نوره انکسف ».

نتیجه: « فالقمر انکسف ».

در اینجا با دو قیاس « یا به تعبیر دیگر با یک قیاس مرکب » به انکساف قمر رسیده شد.

به این دو جزء که در تعریف آمده است توجه کنید که « توسط » علت برای « انمحاء » قرار داده شد و به همین جهت در اولین قیاس، حد وسط قرار داده شد چون حالتِ علت داشت. در قیاس اول، عبارت « توسط الارض » حد وسط قرار گرفت و عبارت « انمحاء » نتیجه شد پس « توسط الارض » مبدا برای این نتیجه شد و « انمحاء » نتیجه برای « توسط الارض » شد.

اگر در تعریف فقط « توسط » آورده شود گفته می شود این حد، حد مبدء البرهان است یعنی مبدء برهان اول در آن آورده شده و اگر در تعریف، « انمحاء » آورده شود گفته می شود این حد، حد نتیجه البرهان است زیرا « انمحاء » نتیجه قیاس اول بود که بعداً حد وسط قیاس دوم قرار گرفت. اما اگر هر دو جزء یعنی « انمحاء » و « توسط » آورده شود چنانچه الان بیان شد « کسوف قمر، انمحاء نوره لتوسط الارض است » به این، حد تمام البرهان یا کامل البرهان گفته می شود.

توجه کردید که این مثال دو مطلب را تبیین کرد:

۱_ مشارکت حد و برهان معلوم شد زیرا حد دارای اجزائی است که همان اجزاء، حد وسط برهان قرار گرفتند ولی یک جزء در یک برهان بکار رفت و جزء دیگر در برهان دیگر بکار رفت پس مشارکت بین اجزاء حد و حد وسط برهان حاصل شد.

۲_ تقسیم حد به سه قسم است که عبارت از حد مبدء البرهان و حد نتیجه البرهان و حد کامل البرهان است.

توضیح عبارت

لکن هذا الحد الکامل للکسوف لایکون عند التحقیق حداً واحداً فی البرهان بل حدین

حدی که گفته شد « هو انمحا نوره لتوسط الارض » حد کامل است چون هر دو جزء در آن آمده است. تا اینجا حد کامل بیان نشد که چه می باشد ولی در این عبارت تعبیر به حد کامل می کند.

ص: ۴۴۴

ترجمه: این حدِ کاملی که برای کسوف آورده شده عندالتحقیق، یک حد وسط در برهان نیست بلکه دو حد وسط است « یعنی یک حد و یک تعریف است اما وقتی در برهان می آید یک حد یعنی یک حد وسط نیست بلکه دو حد وسط می شود ».

توجه کنید که اگر قید « فی البرهان » برداشته شود این عبارت، کاذب می شود زیرا معنای عبارت می شود « این حد عند التحقیق یک حد نیست » در حالی که یک حد است پس نیاز به قید « فی البرهان » هست و مراد از « حدا واحدا » یعنی حد وسط نه تعریف.

و الذی یحمل منهما علی الموضوع فی البرهان اولًا و هو الحد الاوسط یکون فی الحد محمولاً بعد الاول

ضمیر « هو » به « الذی » بر می گردد.

در این عبارت تعبیر به « الموضوع فی البرهان » کرده که مراد، اصغر است و اصغر، قمر است. در عبارت « هو انمحاء نوره لتوسط الارض » لفظ « هو » به « قمر » بر می گردد و موضوع می باشد.

ضمیر « منهما » به « دو حد » بر می گردد.

« اولاً »: قید « فی البرهان » است یعنی برهانی که اول آورده می شود زیرا دو برهان اقامه شد. می توان قید « یحمل » گرفت یعنی آنکه اولاً حمل می شود.

ترجمه آنچه که از این دو حدِ وسط، بر موضوع در برهان « یعنی اصغر » حمل می شود اولاً و حد وسط در برهان است، در حدّ « یعنی تعریف » محمول بعد از محمولِ اول است « محمولِ اول، انمحاء نور بود و این حد وسط که در برهانِ اول بکار گرفته می شود و بعد از محمول اول یعنی انمحاء نور آمد توسط الارض است ».

و الذی یحمل فی البرهان ثانیا یکون فی الحد محمولا اولاً

آن که در برهـان برای بار دوم حمل می شود که حـدِ وسط برهان دوم است « و آن، انمحاء نور بود » در حـد « یعنی تعریف » معمول اول قرار داده شد.

لانک تقول فی البرهان : ان القمر قـد توسط الارض بینه و بین الشـمس و کل مستضـیء من الشـمس یتوسط بینهما الارض فانه ینمحی نوره فینتج ان القمر ینمحی نوره.

وقتی می توانی برهـان را شـروع کنی اولین برهـان این است « ان القمر قـد توسط الارض بینه و بین الشـمس » که لفظ « القمر » اصغر است و عبارت « قـد توسط الارض بینه و بین الشـمس » حـد وسط می شود. این حـد وسط، محمولی است که در برهان اولاً حمل شده است.

عبـارت « وکـل متضـی من الشـمس یتوسط بینهما الارض » تکرار حـد وسط است و به معنای این است که هر چیزی که نور از خورشـید بگیرد و زمین بین او و خورشـید فاصـله شود نورش محو می شود. و عبـارت « فانه ینمحی نوره » اکبر است. عبارت « فینتـج ان القمر ینمحی نوره » نتیجه است در این نتیجه، « انمحـاء نور » آمـده است که نتیجه برهان است و « توسط الارض » که حـد وسط قرار گرفته مبـدء البرهان است. اگر « توسط الارض » در حـد آورده شود حـدِ مبـدء البرهان درست می شود و اگر « انمحاء نور » در حد آورده شود حد نتیجه البرهان، درست می شود.

نکته: خصوصیت قمر این است که مستضیء از شمس است یعنی نورش را از خورشید می گیرد و نور ذاتی ندارد چون در حد وسط، لفظ « بینه » آمده بود و ضمیر آن به « قمر » بر می گشت و شان قمر این بود که مستضیء از شمس باشد لذا ابن سینا در تکرار حد وسط، تعبیر به « کل مستضیء من الشمس » کرد لذا حد وسط تکرار شده است اگرچه حد وسط عیناً تکرار نشده اما از نظر معنا یکی است.

نکته: اگر چیزی که دارای نور ذاتی است آن را وارد ظلمت کنید ظلمت را روشن می کند و خودش تاریک نمی شود مثل لامپ که اگر داخل اتاق تاریک شود اتاقِ تاریک را روشن می کند. اما اگر نور، کسبی باشد مثل آینه ای که نور را منعکس می کند وقتی در اتاقِ تاریک برده شود و مقابلِ نور گرفته نشود این آینه تاریک می شود. پس آنچه که نورش کسبی است وقتی در تاریکی می رود نورش را از دست می دهد. لذا ابن سینا تعبیر به « مستضیء من الشمس » می کند و می گوید آنچه که مستضی از نور شمس است اگر در تاریکی زمین واقع شد نورش محو می گردد اما آنکه نورش اصلی است اگر در تاریکی زمین واقع شود تاریکی زمین را روشن می کند چون می دانید که ماه در تاریکی زمین می آید و خسوف اتفاق می افتد اما اگر نور ماه اصلی بود وقتی در تاریکی زمین می آمد تاریکی زمین را روشن می کرد نه اینکه خودش تاریک شود.

ص: ۴۴۷

ثم تقول: و المنمحی نوره منکسف فالقمر اذن منکسف

عبارت « و المنحمی نوره منکسف » کبری است و عبارتِ « فالقمر اذن منکسف » نتیجه قیاس دوم است.

ابن سینا از اینجا قیاس دوم را تشکیل می دهد. نتیجه ای که از قیاس اول گرفته شد در قیاس دوم صغری قرار داده می شود. ابن سینا نتیجه را تکرار نمی کند و کبری که در قیاس دوم باید مطرح شود را ذکر می کند و آن را به قیاس اول وصل می کند. این گونه دو قیاس را قیاس موصول می گویند یعنی دو قیاسی که نتیجه ی اول، صغری برای قیاس دوم شود. اگر نتیجه ی قیاس اول به عنوان صغری در قیاس دوم تکرار نشود آن را قیاس موصول می گویند ولی اگر نتیجه قیاس اول تکرار شود این قیاس را قیاس مفصول می گویند.

فاوّلاً حَمَلتَ التوسط ثم الانمحاء

در قیاس اول، توسط حمل بر اصغر شد و حد وسط قرار داده شد. سپس در قیاس دور انمحاء حمل بر اصغر شد و حد وسط قرار داده شد.

مراد از « ثم الانمحاء » یعنی « ثانیاً الانمحاء ». عادت ابن سینا این است که در بسیاری از موارد به جای لفظ « ثانیا» تعبیر به « ثم » می کند.

و فی الحد التام تورد اولا الانمحاء ثم التوسط

در حد تام ابتدا « انمحاء » آورده می شود بعداً توسط آورده می شود یعنی بین این دو جزء جمع می شود. « انمحاء » که حد وسطِ در قیاس دوم بود در حد « یعنی تعریف »، اول آمد. « توسط » که حد وسطِ در قیاس اول بود در حد « یعنی تعریف »، دوم آمد.

ص: ۴۴۸

لانک تقول: انکساف القمر هو انمحاء نوره لتوسط الارض بینه و بین الشمس

در اینجا « انکساف قمر » تعریف می شود و در تعریف ابتدا « انمحاء نور » می آید بعداً جزء دیگر که « لتوسط الارض بینه و بین الشمس » است آورده می شود.

فان جعلتَ کل واحد من توسط الارض و الانمحاء حداً کان تاماً

ضمیر« کان » به « حد » بر می گردد.

مصنف از اینجا می خواهد سه قسمِ حد را بیان کند که عبارت از حدِ کامل البرهان و حدِ مقدمه البرهان و حد نتیجه البرهان است. در این دو جزء که در حد آورده می شود یکی مبدء و یکی نتیجه است.

ترجمه: اگر هر یک از « توسط الارض » و « انمحاء » تعریف قرار داده شود یعنی هر دو با هم در تعریف آورده شود این تعریف، تعریف تام است « یعنی حدِ کامل البرهان است ».

نکته: در سطر ۱۲ فرمود « کل واحد من توسط الارض و الانمحاء » که نشان می دهد هر یک از « توسط الارض » و « الانمحاء » تک تک ذکر بشوند نه با هم. اما بنده _ استاد _ گفتم هر یک از این دو آورده شود و مجموعه تعریف قرار داده شود این حد، حد تام می شود.

ابن سینا وقتی تعبیر به « کل واحد » می کند عنایت دارد و نمی توان کلاش را حمل بر تسامح کرد و آنطور که بنده _ استاد _ معنا کردم معنا کرد اگرچه معنای صحیحی است ولی می توان اینگونه معنا کرد که مراد از « کل واحد » یعنی هر یک از این دو جزء اگر آورده شود این حد، حد تام است « نه اینکه کامل البرهان باشد » ولی حدِ تامی است که یا مبدء البرهان یا نتیجه البرهان است.

ص: ۴۴۹

و هذا اذا کان بعض اجزاء الحد التام عله للجزء الآخر

« هذا »: اگر هر دو جزء آورده شود تعریف، تام می شود.

ترجمه: و این در صورتی است که آن دو جزئی که آورده می شود یکی علت برای دیگری باشد « در اینجا توسط ارض علت برای انمحاء است ».

نکته: در لفظ « تام » دو اصطلاح وجود دارد یکی در مقابل حد ناقص است که در اینجا مراد نیست اما اصطلاح دیگر در مقابل مبدء البرهان و نتیجه البرهان است که مراد می باشد.

فان اقتصر علی العله کتوسط الارض کان الحد یسمی مبدء البرهان

اگر در تعریف اکتفا شود بر آن جزئی که علت است مثل « توسط الارض »، در این صورت این حد، مبدء البرهان نامیده می شود.

و ان اقتصر علی المعلول کالانمحاء کان الحد یسمی نتیجه البرهان» (۱) [۲] هذا کلامه رفع مقامه

اما اگر در تعریف اکتفا شود بر آن جزئی که معلول است مثل « انمحاء »، در اینصورت این حد، نتیجه البرهان نامیده می شود.

نکته: این عباراتی که در این چند جلسه بیان شد به عنوان مقدمه و شرح قبل از متن است زیرا این مطالب بعداً در شعر مرحوم سبزواری می آید لذا کسی نگوید تکرار لازم می آید اگر چه از نظر معنا تکرار می شود.

و ان اردت

مرحوم سبزواری می خواهد مطلب را بهتر واضح کند لذا می فرماید خوب است که مثالها را زیاد کنیم تا از طریق تکثیر امثله، مطلب بهتر روشن شود.

۱- النجاه، ابن سینا، ص۱۵۷،ط دانشگاه.

بیان مثال اول برای اقسام سه گانه حـدّ « مبدء البرهان و نتیجه البرهان و تام البرهان » و توضیح مشارکت حد و برهان/ مشارکت حد و برهان/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مثال اول برای اقسام سه گانه حـدّ « مبدء البرهان و نتیجه البرهان و تام البرهان » و توضیح مشارکت حد و برهان/ مشارکت حد و برهان/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و ان اردت زیاده ایضاح زدنا الامثله فنقول: قد عُرِّف الفکر بانه ترتیب امور معقوله لتحصیل المجهول (۱) [۱]

بحث در مشارکت حد و برهان بود و در ضمن این بحث مصنف خواست که حدّ را به سه قسم « مبدء البرهان » و « نتیجه البرهان » و « تام البرهان » تقسیم کند. مثالی زده شد که در آن مثال هم مشارکت حد و برهان ذکر شد هم آن سه قسم حدی که می خواست توصیف شود توصیف شد. الان مصنف می فرماید اگر بخواهید مطلب واضحتر شود مثالها متعدد می شود تا از طریق مثالها مطلب واضح تر شود.

قبل از بیان مثالها دو مطلب مربوط به جلسه گذشته است که باید مطرح شود

مطلب اول: بنده ـ استاد ـ وقتی قیاس مرکب مفصول را با قیاس مرکب موصول توضیح می دادم بیان کردم که اگر نتیجه را که از قیاس اول گرفتید در قیاس دوم ذکر کنید به آن قیاس، مفصول می گویند و اگر نتیجه قیاس اول در قیاس دوم ذکر نشود و در تقدیر گرفته شود آن قیاس، موصول می شود. بعضی از افراد جستجو کردند و گفتند این مطلبی که بیان شده بر عکس بیان شده یعنی در جایی که نتیجه ذکر می شود و تکرار می شود قیاسِ موصول است و در جایی که نتیجه حذف شود و تقدیر گرفته می شود قیاسِ مفصول است. می توانید مراجعه کنید و ببینید. بنده ـ استاد ـ گاهی در اسم گذاری و اینگونه مسائل اشتباه می کنم لذا مطلب جلسه قبل را اصلاح کنید.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۷، س۱، نشر ناب.

مطلب دوم: مثالی که در جلسه گذشته خوانده شده از کتاب «النجاه» ابن سینا نقل شد. در عبارت ابن سینا اینگونه آمده بود « فان جعلت کل واحد من توسط الارض و الانمحاء حداً کان تاما » که در صفحه ۲۱۶ سطر ۱۲ آمده بود. ظاهر این عبارت تمام نبود و احتیاج به توجیه داشت که توجیه شد. ظاهر عبارت این است که اگر هر یک از « توسط » و « انمحاء » را حد قرار بدهید یعنی هر کدام را به تنهایی حد قرار دهید. در اینصورت اگر « توسط » به تنهایی حد قرار بگیرد مبدء البرهان می شود و اگر « انمحاء » به تنهایی حد قرار بگیرد نتیجه البرهان می شود. اگر هر دو با هم حد قرار بگیرند تام البرهان می شود. اما در عبارت مرحوم سبزواری این است که اگر هر یک به تنهایی حد قرار داده شود حد تام می باشد در حالی که اینچنین نیست بلکه اگر هر دو با هم حد قرار داده شوند حد تام می باشد. بنده ـ استاد ـ توجیه کردم و مشکل حل شد. بعضی از افراد عبارت کتاب

النجاه را آوردند که به اینصورت است « فان جعلت کل واحد من توسط الارض و انمحی الضوء حداً اذا انفق ان کان ممیزا فکان حداً ما و ان لم یکن تاما » (۱) [۲]یعنی اگر هر یک به تنهایی حد قرار داده شود حد تام نیست بلکه یا مبدء البرهان یا نتیجه البرهان است. و در آخر عبارتش قبل از ورود در فصل بعد می گوید « و الحد التام مجموعهما » یعنی اگر مجموع « توسط الارض » و « انمحاء النور » را حد قرار دادید حد تام می شود.

۱- النجاه، ابن سینا، ص۱۵۸، ط دانشگاه.

مرحوم سبزواری نخواسته عین عبارت ابن سینا را نقل کند بلکه خواسته بعضی کلمات را بیاورد و بعضی را نیاورد و عبارت ها را طوری قرار داده که این تسامح در آنها اتفاق افتاده است لذا یا باید عبارت « کل واحد » را بردارد و چیز دیگر جای آن قرار دهد یا عبارت « کان تاما » را نمی آورد و مثل خود ابن سینا که فرمود « و ان لم یکن تاما » ایشان هم می فرمود « لم یکن تاما ».

پس توجه کردید که مراد مصنف از « کل واحد » واقعا « کل واحد » نیست. خود جواب « ان » که عبارت « کان تاما » باشد نشان می دهد که مرداش « کل واحد » نیست بلکه مراد از « کل واحد »، « کلیهما » است مثل اینکه اینگونه گفته « فان جعلت کِلاـ توسط الارض و الانمحاء حداً، کان تاما » لفظ « کلا » اگر اضافه به اسم ظاهر شود حرکت نمی گیرد اما اگر به ضمیر اضافه می شود تعبیر به « کلیهما » می شود.

لفظ « هذا » در صفحه ۲۱۶ سطر ۱۲ یعنی « تام بودن تعریف و تحلیل شدنش به مبدء البرهان و نتیجه البرهان ». یعنی وقتی می توان تعریف تام را منحل به دو تعریف « که یکی مبدء البرهان و یکی نتیجه البرهان باشد » کرد که آن دو جزئی که در تعریف تام آمدند یکی علت برای دیگری باشد.

ص: ۴۵۳

بحث امروز:

مصنف وارد مثال بعدی می شود ابتدا فکر را تعریف می کند که دارای دو جزء است « ترتیب امور معقوله » و « لتحصیل المجهول ». جزء اول حالت سببی دارد و جزء دوم حالت مسببی و نتیجه دارد. اگر امور معقوله ترتیب داده شود نتیجه اش این می شود: مجهولی که روشن نبود روشن می شود.

اگر هر دو جزء با هم جمع شوند این حد، حد تام می شود. اگر جزء اول آورده شود این حد، مبدء البرهان می شود و اگر جزء دوم آورده شود این حد، نتیجه البرهان می شود. در اینجا باید دو قیاس آورد که در یک برهان، عبارت « ترتیب امور معقوله » حد وسط باشد. و در برهان دیگر عبارت « تحصیل المجهول » حد وسط باشد.

قبل از ورود در تشکیل قیاس می گوید ابتدا باید فکر تعریف شود تا اشتباهی در شناخت فکر پیش نیاید. بعضی ها فکر را به درستی تعریف نکردند یا درست تشخیص ندادند. برای اینکه این اشتباه پیش نیاید باید فکر تعریف شود و دو برهان بر آن اقامه شود که در طول هم هستند یعنی مجموعشان یک قیاس مرکب درست می کند که در یک برهان، جزئی از این تعریف حد وسط است و در برهان دیگر، جزء دیگر حد وسط می شود.

توضیح عبارت

و ان اردت زیاده ایضاح زدنا الامثله

اگر بخواهیم مطلب را بیشتر توضیح بدهیم مثالها را بیشتر می کنیم.

ص: ۴۵۴

فتقول: قد عُرِّف الفکر بانه ترتیب امور معقوله لتحصیل المجهول

فکر اینگونه تعریف شده که اولا ترتیب امور معقوله است و ثانیا این کار برای تحصیل مجهول انجام می شود.

توجه کنید مراد از « امور معقوله » یعنی « امور معلومه ». این اموری که معلوم شدند به نحوی ترتیب داده می شوند تا امر مجهول بدست بیاید. مثلا به نحوی ترتیب داده می شوند که شکل اول درست کند یا شکل ثانی یا ثالث یا رابع درست کند همچنین به نحو خاصی مرتب می شود تا مجهول که همان نتیجه است بدست بیاید. این تشکیل قیاس را تفکر می گویند و آن حالتی که برای شخص پیش می آید را فکر می گویند.

توجه می کنید که مصنف تعبیر به « ترتیب امور مدرکه » نمی کند بلکه تعبیر به « ترتیب امور معقوله » می کند. همچنین « ترتیب امور معلومه » هم گفته نشده است. لفظ « معقول » مورد عنایت است یعنی فکر در معقولات و کلیات است و در امور جزئیه نیست. این تعریف جلوی اشتباهی که برخی کردند را می گیرد، آن اشتباه این است که به هر ادراکی، فکر گفتند. مصنف می فرماید هر ادراکی فکر نیست ادراک عقلی اگر با این ترتیب حاصل شود را فکر می گویند.

به لفظ « ترتیب » توجه کنید که ترتیب چون کار یک انسان است که آن را مرتب کند لذا اشاره به فاعل دارد. عبارت « لتحصیل المجهول » اشاره به غایت دارد. عبارت « امور معقوله » هم ماده می شود. آن صورتی که به « امور معقوله » داده می شود و از کلمه « ترتیب » فهمیده می شود صورت می باشد. پس در این تعریف، هم به فاعل و صورت با کلمه « ترتیب » اشاره شد هم ماده مطرح شد که « امور معقوله » است هم غایت آمده که « تحصیل مجهول » است.

ص: ۴۵۵

این تعریف که مشتمل بر دو جزء است در دو قیاس آورده می شود تا مشارکت حد و برهان فهمیده شود.

و اجزاء هذا التعریف هی الحدان الاوسطان فی قیاسین هما برهان علی الفکر

اجزا این تعریف، دو حد وسط در دو قیاس هستند که این دو قیاس، برهانِ علی الفکر هستند « یعنی اگر بخواهید بر فکر اقامه کنید دو قیاس اقامه می شود که در طول هم هستند و از آنها تعبیر به قیاس مرکب می شود که یک جزء تعریف در حد وسطِ قیاس اول قرار گرفته و جزء دیگر، در حد وسطِ قیاس دوم قرار گرفته است.

فانا اذا اردنا اقامه البرهان علی الفکر المصطلح لکیلا نقع فی الغلط

جواب « اذا » لفظ « قلنا » است که در صفحه ۲۱۷ سطر ۶ می آید یعنی اگر اراده کردیم اقامه برهان بر فکر مصطلح را، اینچنین می گوییم.

« لکیلا نقع »: چرا برهان اقامه می کنیم؟ به خاطر اینکه در اشتباه نیفتیم.

فکر در لغت به معنای مطلق ادراک گفته می شود حتی اگر با واهمه فکر کنیم نزد خودمان می گوییم فکر کردیم. توجه کنید که خیلی از موارد جزئی گفته می شود که ما اینگونه فکر می کردیم ولی طور دیگر شد. اما این فکر، فکر به معنای مصطلح نیست. در اصطلاح فکر در امور معقوله بکار می رود الان مصنف می خواهد فکر به معنای مصطح را معنا کند تا اشتباه نشود با فکری که در نزد مردم رایج است با این دو برهان که در پِی هم هستند و قیاس مرکب می باشند فکر را در عین مستدل کردن، معرفی هم می کند.

ص: ۴۵۶

در اینجا فکر به معنای عام و به معنای اصطلاح بیان می شود.

معنـای فکر: ما یک قوه عاقله و یک قوه واهمه و یک قوه متخیله که متصـرفه هم نامیـده می شود داریم. این سه قوه الان مورد حاجت است لذا این سه توضیح داده می شود.

حواس، صور جزئیه را ادارک می کنـد و واهمه، معـانی جزئیه را ادراک می کنـد. قوه عاقله، هم صور کلیه را ادراک می کند هم معـانی کلیه را ادراک می کنـد. فرق بین صورت و معنـا روشن است ولی فرق این دو را اصـطلاحا بیان می کنیم. آنچه که مسـتقیم به حواس ظاهر می آیـد صورت است و آنچه که مسـتقیم به حواس ظاهر نمی آیـد معنا است مثلا عداوت و محبت را نمی توان بـا حواس ظـاهره ادراک کرد زیرا نه با چشم می توان دیـد و نه با گوش می توان شـنید و نه با دست می توان لمس کرد. اما رنگ قابل رویت است صوتِ بم و صوتِ زیر قابل شنیدن است لذا اینها صورت هستند.

این معنـا و صورت گـاهی جزئی است گـاهی کلی است مثلاـ صورتی که در شـخص دیـده شود جزئی است ولی وقتی تجرید شود کلی می شود. اما در مورد معنا گفته می شود معنایی که اضافه به صورت محسوس شود جزئی می شود. اگر اضافه نکنید یـا به کلی اضـافه کنیـد معنای کلی می شود. مثل محبت که اگر اضافه نشود کلی است یا محبت مادر به فرزنـد هم کلی اسـت زیرا محبت اضافه به مادر و فرزند شد. اما محبتِ این مادر به این فرزند جزئی است.

ص: ۴۵۷

حواس ما صور جزئیه را ادراک می کند. واهمه ی ما، معانی جزئیه را ادراک می کند عاقله ما، هم صور کلیه را ادراک می کند هم معانی کلیه را ادراک می کند. پس فرق بین واهمه و عاقله روشن شد که واهمه جزئی را ادراک می کند و عاقله کلی را ادراک می کند.

قوه متصرفه، یک قوه فعال است. اختلاف است که در عین فعال بودن آیا درّاک هم هست یا نه؟ بعضی می گویند در عین اینکه فعل انجام می دهد درک هم می کند اما بعضی می گویند کارش فقط انجام فعل است.

کار قوه متصرفه جستجو از مدرَکات است گاهی عاقله به قوه متصرفه می گوید جستجو کن و آنچه را که من می خواهم پیدا کن و در اختیار من قرار بده. عاقله کلیات را می خواهد لذا قوه متصرفه را در کلیات می فرستد و می گوید در آنجا تصرف کن و کلیاتی را بدست بیاور و در اختیار من قرار بده تا مثلا فلان قیاس را تشکیل بدهم. گاهی هم واهمه به متصرفه می گوید تصرف کن و فعالیت کن تا من به مطلوبم برسم.

توجه کردید که دو قوه از قوه متصرفه استفاده می کنند یکی قوه ای است که کارش جزئیات است به نام واهمه و یکی قوه ای است که کارش کلیات است به نام عاقله. اگر متصرفه تحت تصرف واهمه قرار گرفت و کارهای حیوانی انجام داد همین متصرفه، متخیله نامیده می شود. اگر تحت تدبیر عاقله قرار گرفت و کارهای کلی و انسانی انجام داد این متصرفه را متفکره می نامند. پس متفکره، همان متصرفه است به شرطی که در کارهای عقلانی دخالت کند. متخیله هم همان متصرفه است به شرطی که در کارهای جزئی و وهمانی دخالت کند. پس بین متفکره و متخیله فرق است زیرا متفکره مقید است به اینکه در کلیات دخالت کند و متخیله مقید است به اینکه در جزئیات دخالت کند.

ص: ۴۵۸

آنچه که بین بعضی ها رایج است این می باشد که هر دو را متفکره می گویند یعنی هم آن که در جزئیات تصرف می کند هم آن که کلیات تصرف می کند را متفکره می گویند و این غلطی است که با این دو برهانی که می خواهد اقامه شود باید جلوی این غلط را بگیرد. آنچه که صحیح می باشد این است که متفکره قوه ای است که در کلیات فعالیت می کند و کلیاتی را که منظور عقل است در اختیار عقل قرار می دهد پس باید برهان بر فکر اقامه کرد تا هر ادراکی، فکر نامیده نشود بکله ادراک مخصوصی که فکر است فکر نامیده شود. پس روشن شد که غلط چیست؟ غلط این است که فکر، عام گرفته شود به طوری که اگر در جزئیات، ادراکی صورت گرفت گفته شود که فکر شد. این مطلب صحیح نیست زیرا فکر فقط در کلیات است چون فکر کار قوه ی متصرفه است که تحت تدبیر عقل قرار گرفته است. البته متصرفه فقط تصرف می کند و ادراکش برای عقل است و در واقع می توان گفت که عقل فکر می کند ولی با این ابزار فکر می کند. یا واهمه تخیل می کند ولی با آن ابزار.

بعضی متصرفه را مدرِك می دانند لذا اشکال ندارد که طبق نظر این گروه به متصرفه گفته شود که فکر می کند ولی کسانی که متصرفه را فقط فعال می دانند و مدرک نمی دانند نمی توانند بگویند متصرفه، فکر می کند. متصرفه اگر چه متفکره نامیده می شود ولی متفکره کانّه قوه ای مرکب از عاقله و متصرفه است و متخیله قوه ای مرکب از واهمه و متصرفه است.

ص: ۴۵۹

توجه کنید که قوه ی مرکب وجود دارد مثل ذاکره که همه آن را مرکب می دانند چون تذکر معنایش این است که در معلومات قبلی جستجو شود و مطلوب از بین معلومات قبلی استخراج شود به عبارت دیگر آن چه که شخص می دانسته و در مخزن قرار داده و الان از آن غافل است یا فراموش کرده را متذکر شود و آن را درباره ارجاع دهد. اما تعلّم این است که ابتدا چیزی را که شخص نمی داند یاد بگیرد.

تا اینجا روشن شد که هر ادراکی را تفکر نمی گویند بلکه ادراک عقلی را تفکر می گویند لذا در تعریف فکر گفته شد « ترتیب امور معقوله ». لفظ « معلومه » و « مدرکه » آورده نشد تا فکر، عام شود. زیرا فکر مخصوص کلیات است لذا تعبیر به « معقوله » شد.

ترجمه: ما زمانی که اراده کنیم اقامه برهان بر فکر مصطلح « نه فکری که در بین مردم متداول است »تا در اشتباه نیفتیم.

و لا نقول: کل انتقال للنفس فی المدرکات الجزئیه فکر

این عبارت عطف تفسیر برای « لا ـ نقع فی الغلط » است یعنی در اشتباه نیفتیم و نگوییم که هر انتقالی که برای نفس در مدرکات جزئیه پیش می آید فکر است. چون بعضی گفتند در مدرکات، نفس از هر مجهولی که به معلوم برسد فکر است و لو از معلوم جزئی به مجهول جزئی برسد. در حالی که فکر در امور جزئیه نیست بلکه در امور کلیه است و فکر در امور موهومه نیست آنچه در امور موهومه باشد تخیل است اما تفکر در امور عقلیه است.

ص: ۴۶۰

كما يقول جمهور الناس فى كل انتقالٍ لِأَيهِ مدركه من المدارك الباطنه من صوره جزئيه الى اخرى و على اى وجه كان الانتقال: ان هذه النفس تتفكر و ليس كذلك

عبارت « ان هـذه النفس تتفكر » مقول « يقول » است عبارت « و ليس كذلك » كلام مرحوم سبزوارى است نه مقول قول. « من صوره جزئيه الى اخر » متعلق به « انتقال » است.

توده مردم و عرف مردم درباره هر انتقالى، براى هر يك از قوه مدركه اى از مدارك و قواى باطنه « مردم به قواى ظاهره فكر نمى گويند چون اگر چيزى ديده شود نمى گويند فكر كردند همچنين اگر چيزى شنيده شود نمى گويند فكر كردند ولى وقتى قواى باطنه مشغول ادراك است مى گويند فكر كردم » كه اين انتقال از صورت جزئيه به صورت ديگر پيش برود و انتقال به هر صورت باشد « مثلا از يك ترتيبى باشد يا نباشد. گاهى ممكن است تداعى معانى باشد كه در تداعى معانى اصلا ترتيبى نباشد مثلا يك امر بسيطى ادراك مى كنيم و از اين امر بسيط انتقال به امر بسيط ديگر پيدا مى كنم بدون اينكه تركيبى شده باشد و ترتيبى واقع شده باشد. اما در فكر، ترتيب امور به نحو خاصى است تا به مجهول رسيده شود اين را جمهور فكر مى گويند در حالى كه فكر مصطلح اين نيست » مى گويند اين نفس فكر مى كند در حالى كه اينچنين نيست كه نفس فكر كند « يعنى اصطلاحا اينچنين نيست كه نفس فكر كند و لو عرفا نفس فكر مى كند ».

ص: ۴۶۱

قلنا: العاقله قوه تتوجه الی تحصیل المجهول

« قلنا » جواب « اذا » در صفحه ۲۱۷ سطر ۳ است. یعنی ما وقتی بخواهیم اقامه برهان بر فکر مصطلح کنیم تا به این اشتباهی که گفتیم نیفتیم اینچنین می گوییم که دو قیاس و دو برهان را پشت سر هم ذکر می کنیم که حد وسطِ اولی، « ترتیب امور معقوله » است و حد وسطِ دومی، « تحصیل المجهول » است. که اگر تعریف مشتمل بر حد وسط اول باشد حدِ مبدء البرهان است و اگر تعریف مشتمل بر حد وسطِ دوم باشد حدِ نتیجه البرهان است و اگر تعریف مشتمل بر هر دو باشد حد تام است.

نکته: در اینجا که دو قیاس اقامه می شود می توان گفت دو قیاس و یک برهان تشکیل شد که می توان تعبیر به یک قیاس مرکب و یک برهان کرد لذا اگر در کتاب تعبیر به « برهانین » یا «قیاسین » شده صحیح است. در صفحه ۲۱۷ سطر ۲ فرمود « فی قیاسین، هما برهان علی الفکر » یعنی دو قیاس که برهان « نگفته برهانین » بر فکر هستند یعنی دو قیاس هستند که یک قیاس مرکب تشکیل می دهند و آن قیاسِ مرکب، برهان واحدی بر فکر است.

ادامه میان مثال اول برای اقسام سه گانه حد « مبدء البرهان و نتیجه البرهان و تمام البرهان » و توضیح مشارکت حد و برهان/ مشارکت حد و برهان/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

ص: ۴۶۲

موضوع: ادامه میان مثال اول برای اقسام سه گانه حد « مبدء البرهان و نتیجه البرهان و تمام البرهان » و توضیح مشارکت حد و برهان/ مشارکت حد و برهان/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

قلنا: العاقله قوه تتوجه الی تحصیل المجهول (۱) [۱]

برای توضیح مشارکت حد و برهان مصنف مثالهای دیگری می زند تا از طریق آن مثالها مشارکت حد و برهان روشن تر شود و همچنین آن سه قسم از حد که مربوط به برهان هستند و مشارکت حد و برهان در آنها کاملا مشهود است توضیح داده شود که عبارت از « حد تام » و « حد نتیجه البرهان » و « حد مبدء البرهان » است.

مثالی که مصنف بیان می کند تعریف فکر است. در تعریف فکر دو قید آمده بود که یک قید سبب برای قید دیگر می شد. بیان شد که اگر آن قیدی که سبب است در تعریف ذکر شود حدِ مبدء البرهان خواهد بود و اگر آن قیدی که مسبب است در تعریف ذکر شود حدِ نتیجه البرهان خواهد بود و اگر هر دو قید آورده شود حد کامل البرهان خواهد بود. الان مصنف می خواهد برهانها را ذکر کند. قبل از اینکه برهانها اقامه شوند در جلسه قبل بیان شد که اگر متصرفه تحت تصرف واهمه باشد کارهای تخیلی انجام می دهد و اسمش متخیله می شود و اگر تحت تصرف عاقله باشد کارهای انسانی انجام می دهد و اسمش متفکره می شود. کارهای انسانی یعنی تصرفات کلی و عقلی داشتن. اما کارهای حیوانی یعنی تصرفات جزئی و حیوانی داشتن. متصرفه وقتی که می خواهد کارهای حیوانی بکند در مخزن صورتهای جزئی و معناهای جزئی می رود و آنها را در اختیار واهمه قرار می دهد. در جایی که می خواهد خادم عقل باشد و کلیات را در اختیار عاقله قرار بدهد چگونه عمل

می کنـد؟ متصـرفه حق دارد که در مخزن جزئیـات برود امـا چگونه می توانـد کلیـات را بـدست بیـاورد و در اختیار عاقله قرار بدهـد؟ مخزن کلیات با مخزن جزئیات فرق می کنـد. مخزن صور جزئیه قوه خیال است و مخزن معانی جزئیه، قوه حافظه است. مخزن صور کلیه یـا معـانی کلیه هیچکـدام از این دو نیست. اختلاف است که مخزن کلیات آیا نفس است یا عقل فعال است؟ گروهی گفتند مخزن کلیات، نفس است. اما گروهی مثل ابن سـینا می گویند مخزن کلیات، عقل فعال است. مرحوم صدرا هم می گویـد مخزن کلیـات، عقـل فعـال است البته او رب النوع را هم علاوه بر عقل فعال مخزن می دانـد در این صورت متصـرفه چگونه می توانـد در نفس جسـتجو کند اگر مخزن کلیات نفس باشد؟ چگونه می تواند در عقل فعال جسـتجو کند اگر مخزن کلیات عقل فعال باشد؟ این مطلب در جلسه قبل توضیح داده نشد که الان باید توضیح داده شود.

ص: ۴۶۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۷، س۶، نشر ناب.

جستجوی متصرفه در مخازن جزئیه مشکلی ندارد. اما جستجو کردن در اموری کلیه کار او نیست. در اینجا که عاقله به او می گوید جستجو کن چه اتفاقی می افتد؟ توجه کنید در این حالت هم جستجو در مخازن جزئیه است چون او توانایی رفتن به مخزن کلی را ندارد پس باید در مخازن جزئیه جستجو کند و جزئیات را بدست بیاورد ولی این جزئیاتی که او بدست می آورد به توسط قوایی که در نفس ما موجود هستند کلی می شوند. اگر قوا آنها را کلی نکنند خود عقل آنها را کلی می کند. بنابراین متصرفه، کلی بدست نمی آورد بلکه جزئی بدست می آورد که این جزئی، کلی می شود و وقتی بدست عاقله می رسد به صورت کلی به دست او می رسد و آن را تنظیم می کند.

عاقله قیاس را تشکیل می دهد که کبرایش کلی است اما اصغر آن ممکن است جزئی باشد. وقتی عاقله این قیاس را تشکیل می دهد چگونه جزئی را درک می کند « تا الان بحث در متصرفه بود که دسترسی به کلی ندارد اما الان بحث در عاقله است که گفته اند جزئی را درک نمی کند »؟

جواب آن این است که عاقله، کلی را بدون واسطه و بدون ابزار درک می کند. جزئی را هم درک می کند ولی با توسط واسطه و ابزار درک می کند. پس عاقله به هر دو مدرَک « یعنی هم به جزئی و هم به کلی » دسترسی دارد ولی به کلی مباشرتا دسترسی دارد و به جزئی با آلت و وسیله دسترسی دارد. وقتی به هر دو دسترسی داشت می تواند هر دو را در قیاس مورد استفاده قرار بدهد. این توضیح بنا بر قول کسانی است که می گویند قوه عاقله، جزئیات را درک نمی کند. اگر گفته شود که قوه عاقله جزئیات را درک می کند، این اشکال وارد نمی شود.

ص: ۴۶۴

بحث امروز: مصنف می خواهد دو قیاس تشکیل دهد که این دو قیاس مرکب هستند و مشتمل بر دو حد وسط هستند این دو حد وسط را می توان تک تک در تعریف آورد می توان مجموعاً در تعریف آورد. قیاس ها را از روی کتاب می خوانیم و در همانجا توضیح می دهیم.

توضیح عبارت

قلنا: العاقله قوه تتوجه الی تحصیل المجهول

عبارت « قلنا » جواب « اذا » در صفحه ۲۱۷ سطر سوم است و عبارت « العاقله ...... المجهول » صغری است.

ترجمه: « اگر بخواهیم برهان بر فکر اقامه کنیم تا اشتباهی را که بعضی کردند مرتکب نشویم » می گوییم.

و کل قوه تتوجّه الی تحصیل المجهول تُرتِّبُ اموراً معقوله بدیهیه او منتهیه الی البدیهیه

این عبارت، کبری است.

قضایایی که در مقابل نفس ما قرار می گیرد تا نفس آنها را ادراک کند دو قسم هستند:

۱ــ قضایای بدیهیه که احتیاج به کسب ندارند.

۲ــ قضایای نظریه که احتیاج به کسب دارند.

اگر قضیه بدیهیه در اختیار نفس قرار بگیرد بدیهی است. اما اگر قضیه نظریه در اختیار نفس قرار بگیرد نفس می تواند این نظری را به بدیهی ختم کند یعنی نگاه کند که از چه مقدماتی گرفته شده است.

آنچه از قیاس به عنوان نتیجه استخراج می شود را قضیه نظریه می گویند. اگر نفس ما بخواهد آن را منحل کند تا به بدیهی برسد باید مقدمات قیاسی که این نتیجه را به ما داده ببینیم. آن مقدمات قیاس اگر بدیهی بودند در این صورت این نتیجه ی نظری به بدیهی منتهی شد اما اگر بدیهی نبودند دوباره خود آنها نتیجه برای قیاس بعدی هستند و باید قیاس بعدی را پیدا کرد و مقدماتش را بدست آورد تا بالاخره به مقدمه ی بدیهی رسیده شود. پس هر نظری منتهی به بدیهی می شود اما چگونه یک قضیه منحل می شود تا مقدماتش بدست بیاید، این مطلب در منطق بیان شده است. از این تعبیر به « تحلیل بالعکس » می کنند و به این صورت است که اکبر و اصغر ملاحظه می شود و تمام ذاتیات این دو آورده می شود عرضیات آنها هم آورده می شود سپس ملاحظه می شود که کدام ذاتی مشترک است و کدام ذاتی مشترک نیست. آنها که مشترک بین اصغر و اکبر نیست کنار گذاشته می شود. عرضیات را هم به همینصورت ملاحظه می کنیم و مشترکات بین اصغر و اکبر را نگه می داریم. این مشترکات را ملاحظه می کنیم تا آن مشترکی که مورد نظر است بدست آید که حد وسط می باشد. این حد وسط یکبار با اصغر ترکیب می شود و صغری درست می گردد همین حد وسط یکبار با اکبر ترکیب می شود و کبری درست می گردد. صغری و کبرایی که این نتیجه را می دادند بدست می آید.

قیاس به اینصورت است:

صغری: « العاقله قوه تتوجه الی تحصیل المجهول » یعنی عاقله، قوه ای است که متوجه به تحصیل مجهول می شود.

کبری: « و کل قوه تتوجه الی تحصیل المجهول ترتب اموراً معقوله بدیهیه او منتهیه الی البدیهیه » یعنی هر قوه ای که می رود تا مجهولی را کشف کند باید یک امور معقوله و معلومه را ترتیب بدهد تا به آن مجهول که نتیجه است برسد. امور بدیهیه یا امور نظری که منتهی به بدیهی می شوند را به عنوان صغری و کبری قرار می دهد بعداً از طریق این صغری و کبری که معلوم هستند مجهول را کشف می کند که آن مجهول، نتیجه این دو مقدمه می شود.

توجه کنید در بین این دو حد وسط لفظ « العاقله » اصغر است و عبارت « قوه تتوجه الی تحصیل المجهول » حد وسط است. و عبارت « ترتّب امورا معقوله بدیهیه او منتهیه الی البدیهیه » اکبر است.

نتیجه: « العاقله ترتّب امورا معقوله بدیهیه او منتهیه الی البدیهیه ».

به حد وسط توجه کنید که « تحصیل مجهول » است و اکبر، « ترتب امور معقوله » است. از بین این دو، کدام یک سبب و کدام یک مسبب است؟ عبارت « ترتب امور معقوله »، سبب است و عبارت « تحصیل مجهول »، مسبب است و قیاس، قیاس « انّ » است یعنی از مسبب و معلول که حد وسط است پی به علت که اکبر است برده شده است.

ص: ۴۶۶

ثم نجعل النتیجه صغری و نقول: العاقله ترتب امورا معقوله کذا و کل ما هو کذلک تتفکر فالعاقله تتفکر

سپس قیاس بعدی تشکل می شود به اینصورت که نتیجه ی قیاس اول صغری برای قیاس دوم قرار داده می شود و کبری به آن ضمیمه می شود.

مصنف در قیاس دوم، نتیجه ی قیاس اول را ذکر می کند و آنرا صغری قرار می دهد اما در قیاس اول ذکر نکرد.

صغری: « العاقله ترتّب امورا معقوله کذا ». مراد از « کذا » یعنی « بدیهیه او منتهیه الی البدیهیه ».

کبری: « و کل ما هو کذلک تتفکر » مراد از « کل ما هو کذلک » یعنی « کل قوه ترتب امورا معقوله بدیهیه او منتهیه الی البدیهیه ». در کتاب شرح منظومه چاپ سنگی لفظ « کل ما » را به صورت « کلما » نوشته که صحیح نیست زیرا « کلما » سور قضیه شرطیه است ولی در اینجا این قضیه، شرطیه نیست بلکه حملیه است و سور آن باید « کل » باشد نه « کلما ».

نتیجه: « فالعاقله تتفکر »

در اینجا دو حد وسط وجود دارد که یکی در قیاس اول و یکی در قیاس دوم بکار رفت. حد وسط در قیاس اول، « تحصیل المجهول » بود و در قیاس دوم، « ترتیب امور معقوله » بود. عبارت « ترتیب امور معقوله » مبدأ و سبب است و « تحصیل مجهول » نتیجه و مسبب است. پس اگر در حدّ فکر، « ترتیب امور معقوله » آورده شود مبدأ آورده شده است و این حد، مبدء البرهان می شود. اگر در حد فکر « تحصیل المجهول » آورده شود در اینصورت نتیجه و مسبب آورده شده است و این حد، نتیجه البرهان می شود. اگر هر دو آورده شود حد، کامل البرهان می شود.

ص: ۴۶۷

فان اخـذتَ حـد الفکر من الحد الاوسط فی احد القیاسـین بان قلت: الفکر توجّه النفس الناطقه الی تحصـیل المجهول، او الفکر ترتیب امور معقوله کذائیه کان حداً هو مبدء البرهان او حداً هو نتیجه البرهان

اگر حد فکر را از حد اوسط در یکی از دو قیاس گرفتی به اینکه گفتی « الفکر توجه النفس الناطقه الی تحصیل المجهول » که از مسـبب و نتیجه اسـتفاده شده است و قهراً این حد، نتیجه البرهان می شود یا فکر را اینگونه تعریف کنی « ترتیب امور معقوله کذائیه ». مراد از « کذائیه یعنی « بدیهیه او منتهیه الی البدیهیه ». چنین حدی، مبدء البرهان یا نتیجه البرهان است.

توجه کنیـد که عبـارت « کـان حـداً هو مبـدء البرهـان او حـداً هو نتیجه البرهان » لف و نشـر نامرتب است یعنی اگر « تحصـیل المجهول »، حد قرار داده شود نتیجه البرهان می شود و اگر « ترتیب امور » حد قرار داده شود مبدء البرهان می شود.

نکته: « ترتیب امور معلوم » علت « تحصـیل مجهول » است که وقتی صـغری و کبری به ترتیب خـاص مرتب شود نتیجه بدسـت می آید. اگر اینگونه گفته شود « ما تحصیل مجهول به سبب ترتیب امور معلوم می کنیم » در اینصورت در ذکر کردن، این دو جابجا شدند و الا سـبب و مسبب جابجا نشده است. بله اگر « توجه به تحصیل مجهول » حد وسط قرار بگیرد سبب می شود و « ترتب امور معقوله » مسـبب می شود در اینصورت لف و نشری که مرحوم سبزواری ذکر کرده لف و نشر مرتب می شود. یعنی ابتدا تصمیم گرفته شد که تحصیل مجهول شود بعداً ترتیب امور معقوله شود.

ص: ۴۶۸

در اینصورت توجه به « تحصیل مجهول »، سبب می شود و « ترتیب امور معقوله » مسبب می شود.

اما اگر لفظ « توجه » حذف شود و خود « تحصیل مجهول » ملاحظه شود عبارت « ترتیب امور معقوله » سبب می شود و « تحصیل مجهول » مسبب می شود. هر دو حالت درست است ولی مرحوم سبزواری « توجه به تحصیل مجهول » را حد وسط قرار داده است که سبب می شود و « ترتب امور معقوله » مسبب می شود.

ترجمه: اگر تعریف فکر را از حد اوسط در احد القیاسین بگیرید « یعنی از حد اوسط در هر دو قیاس گرفته نشود، چون در اینصورت این حد، کامل البرهان می شود » به اینکه بگویی فکر، توجه نفس ناطقه به تحصیل مجهول است « که استفاده کردن از حد وسط اول است » یا فکر، ترتیب امور معقوله ی کذائیه « یعنی بدیهیه یا منتهی به بدیهیه » است این حدی که تشکیل می شود اسمش مبدء البرهان یا نتیجه البرهان است « لف و نشر مرتب است ».

و ان جمعت الاوسطین فی الحد کان حداً کاملا هو تمام البرهان

اگر هر دو حد وسط را در تعریف جمع کردید این حدی که برای فکر آورده شده حدی است که کامل است و اسمش تمام البرهان است.

و مثلها التعاریف المشهوره للقوی و افاعلیها فانها الحدود الوسطی لبراهینها

در تعریف فکر دو قیاس تشکیل شد که دو حد وسط دارد و هر کدام از حد وسط ها معرِّف قرار داده شد و بعداً مجموع آنها معرِّف قرار داده شد و اسم حدّها هم بیان شد. مصنف می فرماید مثالهای دیگری هم وجود دارد. اگر قوای دیگر انسان مطرح شود « نه اینکه فقط قوه فکر مطرح شود » تعریف آنها آورده شود و برهانشان هم اقامه می شود می بینید باز هم مشارکت حد و برهان هست و حد « کامل البرهان » و حد « نتیجه البرهان » و حد « مبدء البرهان » است یعنی هر چه در قوه متفکره گفته شد درباره قوای دیگر می آید که مصنف سه مثال می زند یکی برای قوه نامیه و یکی برای قوه غاذیه و سوم مثال برای قوه مولده می زند که هر سه قوای نباتی اند.

ص: ۴۶۹

بیان مثال های متعـدد برای اقسام سه گانه حـد « مبدء البرهان و نتیجه البرهان و تام البرهان » و توضیح مشارکت حد و برهان/ مشارکت حد و برهان / معرفات/ منطق / شرح منظومه ۹۴/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مثال های متعـدد برای اقسام سه گانه حد « مبدء البرهان و نتیجه البرهان و تام البرهان » و توضیح مشارکت حد و برهان/ مشارکت حد و برهان / معرفات/ منطق / شرح منظومه.

و مثلها التعاریف المشهوره للقوی و افاعلیها فانها الحدود الوسطی لبراهینها (۱)

بحث در مشارکت حد و برهان بود و در ضمن آن بحثی درباره اقسام حد شد که حد گاهی مبدء البرهان و گاهی نتیجه البرهان و گاهی تمام البرهان است.

برای روشن شدن مطلب مثالی از کتاب النجاه ابن سینا نقل شد سپس مصنف مثالی از خودش بیان کرد. آن مثال درباره یکی از قوای ادراکی یعنی قوه مفکره است. مصنف می فرماید: در سایر قوی هم می توان همین کار را انجام داد یعنی دو قیاس را پشت سر هم بر کار آن قوه اقامه می شود و از این دو قیاس، دو حد وسط بدست می آید که این حد وسط ها یکبار تک تک در حد قرار داده می شوند و بار دیگر مجموعاً در حد قرار داده می شوند.

مصنف سه مثال می زند که هر سه مثال مربوط به قوای نباتی است. می توان در بقیه قوا هم نظیر این مثالها را آورد. همانطور که اشاره شد در هر یک از این قوا، دو قیاس آورده می شود که این قیاس، کار این قوا را ثابت می کند. سپس برای دو قیاس، دو حد وسط داده می شود تا در حد آورده شود.

ص: ۴۷۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۱۸، س۵، نشر ناب.

قوای سه گانه ای که توضیح داده می شوند از قوای نباتی هستند لذا هم در نبات موجود است هم در حیوان و هم در انسان موجود است. این سه قوه عبارتند از نامیه و غاذیه و مولده. ترتیب واقعی این سه به اینصورت است: غاذیه، نامیه و مولده.

ما در زمانی که فعالیت می کنیم مقداری از بدن بر اثر فعالیت، تحلیل می رود باید به وسیله غذا این جزءِ تحلیل رفته ترمیم شود. کار غاذیه، ترمیمِ آن جزءِ تحلیل رفته است. وقتی غذایی خورده شود و آن جزءِ تحلیل رفته ترمیم شود مقداری از غذا اضافه می آید که هنوز قابلیت جذب به بدن را دارد. این اضافه، صرف رشد بدن و نمو آن می شود اگر بدن در سن رشد باشد از این غذا که در رشد بدن مصرف شده مقداری اضافه می آید آن اضافه صَرفِ تولید نطفه در حیوان و انسان، و صرفِ تولید بذر در نبات می شود. اگر چیزی اضافه آمد باید از بدن دفع شود.

دو قوه از این سه قوه، حافظِ شخص اند و قوه سوم که قوه مولده است حافظ نوع می باشد. اگر انسان غذا نخورد خودش

مریض می شود و می میرد یعنی همین شخص دچار مشکل می شود. قوه نامیه هم، مربوط به شخص است که کمال بدن را تامین می کند نه اینکه حافظ بدن باشد. زیرا اگر شخص انسان غذا نخورد و رشد هم نکند از بین نمی رود. پس نامیه، مبقی شخص نیست بلکه مکمل شخص است. اما مولده حافظ نوع است. اگر شخص انسان قوه مولده نداشته باشد یا اگر دارد ولی ازدواج نکند یا اگر ازدواج کرد ولی بچه دار نمی شود در تمام این حالات خود شخص محفوظ می ماند ولی نوعش ادامه پیدا نمی کند.

ص: ۴۷۱

بعضـی اجسـام به توسـط فرد بـاقی می مانـد مثل سـنگ. این اجسام نیاز به تولیـد مثل ندارنـد زیرا حفظ نوع آنها احتیاج به قوه مولـده نـدارد و در ضـمن شـخص باقی می مانـد. و ماننـد خورشـید که نوع آن با بقاء همین شـخص موجود است و نیاز به قوه مولده نیست تا خورشید دیگر تولید کند.

توضـیح قوه غاذیه و نامیه و مولـده: انسان غذا می خورد « ما مثال به انسان می زنیم، حیوانات و گیاهان هم همینگونه هسـتند. » آیا انسان، گوشت و پوست و استخوان می خورد یا فقط جماد می خورد؟ جواب این است که انسان فقط جماد می خورد. این گیـاه که از زمین جـدا می شود جماد می گردد و خورده می شود حیوان هم وقتی کشـته می شود و ذبـح می گردد، جماد می شود حتی اگر دهان خودمان را به گیاه نزدیک کنیم و با دندان برگ آن را جدا کنیم و بخوریم باز هم جماد خوردیم. حیوان را هم اگر ذبـح نکنیـد و حیوان زده را با دهان جدا کنید جماد می شود. در هر صورت بشـر جز جماد چیزی نمی خورد لذا ما هیچ وقت گوشت نمی خوریم مگر به علاقه ما کان. آنچه که می خوریم جماد است. این را اصطلاحاً غذای بالقوه می گویند. غـذای بالفعـل آن چیزی است که جـذب بـدن می شود و قسـمت تحلیـل رفته را ترمیم می کنـد مثلاـ گوشت تحلیـل رفته لـذا گوشـتی که خـورده می شـود غـذای گوشت می شود و آنچه که انسـان می خورد گوشت نیست بلکه جمـاد است لـذا غـذای بالقوه است و باید در بدن انسان هضم شود و تبدیل به گوشت انسان شود در اینصورت این چیزی که هضم شده غذای بالفعل برای گوشت انسان می شود که تحلیل رفته بود.

ص: ۴۷۲

اما چه اتفاقی رخ می دهد که این جمادی که انسان می خورد تبدیل به غذای بالفعل می شود؟ باید قوای نباتی فعالیت کنند تا این غـذای بالقوه تبدیل به غذای بالفعل شود. این غذا ابتدا وارد معده می شود سـپس در معده تغییراتی می کند بعداً به وسـیله قوه جاذبه جـذب عضوی می شود که احتیاج به غـذا دارد که از معـده جـذب می کنند « امروزه می گویند بر اثر گردش خون غـذا به اعضـا می رسـد » همه اعضا دارای قوه جاذبه هسـتند و غـذای مورد احتیاج خودشان را از معـده جـذب می کننـد وقتی جـذب کردند قوه ماسـکه این غذا را در آن قسـمتی که احتیاج به غذا دارد امساک می کند تا غذا به جای دیگر منتقل نشود و همانجا باقی بمانـد سـپس قوه هاضـمه وارد می شود و غـذا را هضم می کنـد یعنی آن را تبدیل به جنسِ مقتضـی می کند. در اینجا کار تمام می شود و عضوِ غـذا گیر به واسـطه آن غـذا ترمیم می شود. مقداری از غذا جذب عضو شد اما مقداری از غذا که باقی مانده است صـرف نمو می شود. نمو عبارت از رشد بدن در اقطار ثلاثه و با تناسب است. یعنی بدن وقتی که رشد می کنـد اینطور نیست که فقط در طول رشـد کنـد و در عرض و عمق رشد نکند بلکه همانطور که در طول رشد کند در عرض و عمق هم رشـد می کنـد پس در اقطار ثلاثه « یعنی طول و عرض و عمق » رشـد می کند و رشدش بر تناسب طبیعی است یعنی مثلا اگر فرض کنید ۵ سانت به طول اضافه شود به عمق آن، یک سانت اضافه می شود نه اینکه به طول، ۵ سانت اضافه شود و به عمق آن، ۵ سانت اضافه شود. این، تناسب ندارد زیرا طول و عمق بدن انسان یکی می گردد و بد قواره می شود.

ص: ۴۷۳

در چاقی گفته می شود رشد بدن در اقطار ثلاثه است اما به تناسب طبیعی نیست لذا ممکن است شخص در عمق و عرض خودش زیاد شود ولی در طول زیاد نشود، پس بین چاقی و رشد و نمو فرق است.

در مقابل نمو، ذُبول قرار دارد. ذبول به معنای تحلیل رفتن بدن در اقطار ثلاثه علی التناسب است. در مقابل چاقی که سَمَن گفته می شود، هزال قرار دارد که لاغری است. لاغری غیر از ذبول است زیرا در لاغری، شخص انتقاص پیدا می کند اما نه در اقطار ثلاثه و نه بر تناسب. بر خلاف ذبول که انتقاص پیدا می کند هم در اقطار ثلاثه و هم علی التناسب است.

اگر چیزی اضافه آمد چگونه اضافه می آید؟ آیا در معده باقی می ماند یا جذب اعضا شده و در آنجا اضافه می آید؟ جواب این است که باید جذب اعضا شود و در آنجا اضافه بیاید. نطفه یا بذر از معده به وجود نمی آید بلکه غذا وارد اعضا می شود سپس از عضوی که دست است جزء اول و از عضوی که پا است جزء دوم و از عضوی که قلب است جزء سوم و هکذا از هر کدام اعضاء جزئی حاصل می شود و مجتمع می گردد و این مجتمع، نطفه می شود. و چون از این اجزاء جدا شده است بعداً که می خواهد ظهور کند همین اجزاء را ظهور می دهد. یعنی از این اجزاء جدا شده است و بعداً که بخواهد تبدیل به یک انسان دیگری بشود مثل آن اعضای ظهور می دهد چون از تمام اجزاء جدا شده است. پس نطفه یا بذر از اضافه غذایی که به سمت عضو جذب شده حاصل می شود نه از اضافه غذایی که در معده است لذا بعداً همان عضوی را به وجود می آورد.

تا اینجا توضیح سه قوه غاذیه و نامیه و مولده روشن شد. از اینجا مصنف می خواهد قیاس ها را تشکیل دهد.

بیان دو قیاس در قوه غاذیه:

صغری: « هذه القوه تُحصِّلُ بدلَ ما یتحلّل ».

کبری: « و کل قوه تُحَصِّل بدل ما یتحلّل، تُحیل الغذاء الی مثل ما یتحلل ». یعنی هر قوه ای که بدل ما یتحلل را تحصیل می کند آن غذای بالقوه را تحلیل می برد به مثل آنچه که تحلیل رفته است.

نتیجه: « فهذه القوه تُحَلِّلُ الغذاء الی مثل ما یتحلل ».

این نتیجه مقدمه برای قیاس دوم قرار داده می شود و آن نتیجه، صغری قرار داده می شود و گفته می شود:

صغری: « هذه القوه تُحَلِّل الغذاء الی مثل ما یتحلل ».

کبری: « و کل قوه تُحَلِّل الغذاء الی مثل ما یتحلل فهو غاذیه ».

نتیجه: « فهذه القوه غاذیه ».

حد وسط در قیاس اول عبارت از « تحصّل بدل ما یتحلل » بود حد وسط در قیاس دوم عبارت از « یتحلل الغذاء الی مثل ما یتحلل » بود. اگر بگویند قوه غاذیه را تعریف کن در تعریفش یا حد وسطِ اول می آید یا حد وسطِ دوم می آید یا مجموع هر دو می آید. یعنی یکبار در تعریف قوه غاذیه گفته می شود « قوه تُحَصِّل بدل ما یتحلل » یکبار در تعریف قوه غاذیه گفته می شود « قوه تحیل الغذاء الی بدل ما یتحلل » یکبار در تعریف قوه غاذیه گفته می شود « قوه تحیل الغذاء الی بدل ما یتحلل لِتُحَصِّل بدل ما یتحلل ». اولی، نتیجه البرهان می شود و دومی مقدمه البرهان می شود و سومی تمام البرهان می شود.

ص: ۴۷۵

بیان دو قیاس در قوه نامیه:

صغری: « هذه القوه تتوجه الی کمال النشو » یعنی این قوه توجه به کمال نشو می کند.

کبری: « و کل قوه تتوجه الی کمال النشو تزید فی الاقطار الثلاثه علی التناسب الطبیعی ».

نتیجه: « هـذه القوه تزید فی الاقطار الثلاثه علی التناسب الطبیعی ». سـپس این نتیجه به عنوان صـغری برای قیاس بعدی قرار داده می شود و گفته می شود:

صغری: « هذه القوه تزید فی الاقطار الثلاثه علی التناسب الطبیعی ».

کبری: « و کل قوه تزید فی الاقطار الثلاثه علی التناسب الطبیعی فهی نامیه ».

نتیجه: « فهذه القوه نامیه ».

در اینجـا دو قیـاس تشـکیل شـد که حـد وسط در قیاس اول عبارت از « تتوجه الی کمال النشو » بود و حـد وسط در قیاس دوم عبـارت از « تزیـد فی الاقطار الثلاثه علی التناسب الطبیعی » بود. توجه به کمال نشو سـبب برای ازدیاد می شود پس حـد وسـطِ اول، مبدء و سـبب می شود و حد وسط دوم، نتیجه و مسـبب می شود. در تعریف نامیه، اگر حد وسطِ اولی آورده شود و گفته شود: « قوه نـامیه قوه تتوجه الی کمـال النشو » در اینصورت حـدِ « مبـدء البرهان » می شود. اگر حـد وسط دومی آورده شود و گفته شود « قوه النـامیه قوه تزیـد فی الاقطـار الثلاثه علی التناسب الطبیعی » در اینصورت حـدِ « نتیجه البرهان » می شود. اما اگر هر دو آورده شـود و گفته شـود: « قـوه النـامیه قـوه تزیـد فی الاقطـار الثلاـثه علی التنـاسب لتوجههـا الی کمـال نشو البـدن » در اینصورت حدِ « تمام البرهان » می شود.

ص: ۴۷۶

توجه می کنید وقتی که هر دو حد وسط جمع می شوند مسبَّب، ابتدا آورده می شود بعداً سبب آورده می شود و حرف لام قبل از سبب می آید.

نکته: در مثال قبلی توجه کنید که عبارت « توجه الی تحصیل المجهول » سبب بود و « ترتب امور معقوله » مسبب بود و « تحصیل مجهول، مسببِ این مسبب بود اگر تحصیل مجهول ملاحظه شود مسبب می باشد و اگر توجه به تحصیل مجهول ملاحظه شود سبب می شود. و ترتب، مسبَّب از آن توجه می شود و سبب برای آن تحصیل می گردد.

نکته: « توجه » در امور طبیعی هم گفته می شود. امور نباتی، عالِم نیستند و عن علمٍ کاری را انجام نمی دهند ولی در مورد آنها « توجه » گفته می شود. مراد از « توجه » یعنی « اقبال و رو آوردن ». تمام صور نوعیه ی طبیعیه همه به سمت کمال خودشان توجه دارند ولی بعضی اوقات این موجوداتی که عالم نیستند توجه آنها توجه طبیعی است و بعضی از آنها توجه شان ارادی و با شعور است.

قوای نباتی در انسان و غیر انسان توجه به کمال خودشان دارند اما توجه طبیعی و غریزی دارند نه توجه ارادی و شعوری. پس اشکالی ندارد این قوا در عین اینکه بدون شعور هستند توجه داشته باشند.

توضیح عبارت

و مثلها التعاریف المشهوره للقوی و افاعلیها

« مثلها »: مثل قیاس ها و حدودی که درباره فکر و خسوف گفته شد. یا مثل این تعاریفی که در مورد فکر و خسوف گفته شد.

ص: ۴۷۷

ترجمه: و مانند آنها، تعاریف مشهوره ای است که برای قوی و افاعیلِ این قوی گفته شده است.

فانها الحدود الوسطی لبراهینها

آن تعاریف در واقع حد وسطی برای براهینِ این قوی هستند. یعنی همان چیزی که در برهان، حد وسط قرار می گیرد در تعاریف می آید ولی یا یک جزء یا هر دو جزء با هم می آید مثل تعریف نامیه.

مثل تعریف النامیه بانها الزائده فی الاقطار الثلاثه للاجزاء الاصلیه

« للاجزاء » متعلق به « الزائده » است.

مثل تعریف نامیه به اینکه زیاد کننده در اقطار ثلاثه است اما نسبت به اجزا اصلیه.

علی التناسب الطبیعی

این ازدیاد به تناسب طبیعی است نه اینکه به هر شکلی باشد.

لتبلیغ کمال النشو

فاعل « لتبلیغ » لفظ « قوه » است و مفعولِ آن حذف شده است.

ترجمه: برای رساندن قوه، بدن یا اجزاء اصلیه را به کمال رشد.

این تعریفی که شده، « کامل البرهان » است و هر دو حد وسط در آن وجود دارد. قبل از « لتبلیغ »، یک حد وسط وجود دارد، عبارت « لتبلیغ کمال النشو » هم، حد وسط دوم است.

و تعریف النمو بانه الازدیاد _ الی آخره

نمو به اینصورت تعریف شد: « بانها الزائده ... ».

توجه کنید لفظ « نامیه »، اسم فاعل بود لذا تعریف به « الزائده » که اسم فاعل است، شد. اما لفظ « نمو »، مصدر است لذا تعریف به « الازدیاد » که مصدر است، شد .

ص: ۴۷۸

تعریف نمو اینگونه است « الازدیـاد فی الاقطار الثلاثه للاجزاء الاصـلیه علی التناسب الطبیعی لتبلیغ کمال النشو ». همه آنچه که در تعریف « نامیه » آورده شـد در تعریف « نمو » هم می آید. فقط فرقشان در « الزائده » و « الازدیاد » است لذا مصـنف بعد از لفظ « الازدیاد » نوشته « الی آخر ».

فنقول فی البرهان : هذه القوه تتوجه الی تبلیغ کمال النشوء و کل ما هو کذلک یزید فی الاقطار کذا و کذا

« کذا و کذا »: یعنی « فی الاقطار الثلاثه للاجزاء الاصلیه علی التناسب الطبیعی ».

تعریفی که شـد « کامـل البرهان » است. اگر بخواهیـد تعریف، « مبـدء البرهان » باشـد به اینصورت گفته می شود : « النامیه قوه تبلغ البدنَ الی کمال النشو ».

اگر بخواهید « نتیجه البرهان » بگویید به اینصورت گفته شود : « النامیه قوه تزیه فی الاقطار الثلاثه للاجزاء الاصلیه علی التناسب الطبیعی ». اگر هم بخواهید « کامل البرهان » باشد همان است که خود مصنف فرموده است.

تا اینجا سه حد بیان شد. از این عبارت می خواهد برهان ها را بیان کند.

برهان اول این است: « هـذه القوه تتوجه الی تبلیغ کمال النشو ». در نسـخه سـنگی عبارت به این صورت است « تتوجه به کمال تبلیغ النشو » و روی « کمال » لفظ « خ » یعنی موخر نوشـته و روی « تبلیغ » لفظ « م » نوشـته یعنی مقدم. در نسـخه سنگی لفظ « کل ما » را سر هم نوشته یعنی « کلما » نوشته که غلط است و باید جدا باشد.

ص: ۴۷۹

ترجمه : این قوه توجه می کند که بدن را به کمال نشو بر سازد و هر قوه ای که اینگونه باشد « یعنی توجه اینگونه ای داشته باشد ».

مصنف نتیجه را ذکر نکرده چون می خواهد آن را در صغرای قیاس دوم بیابید لذا آن را نیاورده است.

ثم نجعل النتیجه الصغری و نقول : هذه القوه تزید فی الاقطار علی المنهج المذکور و کل ما هو کذلک فهی نامیه

« المنهج المذکور »: یعنی «للاجزاء الاصلیه علی التناسب الطبیعی ».

نتیجه را صغری قرار می دهد که عبارت « هذه القوه تزید فی الاقطار علی المنهج المذکور » است. عبارتِ « وکل ما هو کذلک فهی نامیه » کبری است یعنی هو قوه ای که چنین باشد « یعنی در اقطار ثلاثه اضافه کند » نامیه می شود. نتیجه گرفته می شود « فهذه القوه نامیه ».

اگر در تعریف، « تبلیغ الی کمال النشو » قرار بگیرد « مبدأ البرهان » می شود و اگر در تعریف، « ازدیاد فی الاقطار النشو » قرار بگیرد « نتیجه البرهان » می شود و اگر در تعریف هر دو آمد به طوری که « ازدیاد »، اول باشد و « تبلیغ » دوم باشد « کامل البرهان » می شود.

و قس علیها حدود الغاذیه و المولده بان الغاذیه محیله الجسم الی کذا لکذا

علیها : بر نامیه.

تعریف « غاذیه » و « مولده » را بر « نامیه » قیاس کن زیرا تعریف آن یا « کامل البرهان » است یا « نتیجه البرهان » است یا « مبدء البرهان » است و دو قیاس تشکیل می شود.

ص: ۴۸۰

« محیله الجسم الی کذا »: جسم « یعنی غذای بالقوه » را تحول می دهد به غذای بالفعل یا بدل ما متحلل. این عبارت، « نتیجه البرهان » است.

« لکذا »: یعنی « لتحصیل بدل ما یتحلل » یا « لتوجه تحصیل بدل ما یتحلل ».

و المولده محصله کذا و مفصله کذا لکذا

مصنف مولده را به تعریف « کامل البرهان » تعریف می کند تا هم « مبد البرهان » و هم « نتیجه البرهان » و هم دو قیاس معلوم شود.

« مولده محصله کذا »: یعنی مولده، اضافه ی غذایی را که صرف تغذیه و تنمیه نشده را تحصیل می کند.

« مفصله کذا »: یعنی مولده، غذا را از هر عضوی جدا می کند به عبارت دیگر از دست، جزئی را جدا می کند که بعداً شبیه دست می شود و از پا، جزئی را جدا می کند که بعداً شبیه پا می شود. از مجموع، مجموعه ای را جدا می کند که بعداً تبدیل به مثل همین مجموعه می شود.

« لکذا »: یعنی « لحفظ النوع و بقائه ». این، علت است.

این مجموعه، حد « کامل البرهان » شد. اگر بخواهید حدِ « مبدء البرهان » حاصل شود اینگونه گفته می شود: « المولده قوه تحفظ النوع و تبقی النوع » یا اینگونه گفته می شود: « المولده قوه تتوجه الی حفظ النوع ».

اما اگر بخواهید نتیجه البرهان درست کنید اینگونه می گویید: « المولده قوه تُحصِّل کذا و تُفصِّل کذا ».

ص: ۴۸۱

از اینجا می خواهد دو قیاس را تشکیل دهد:

صغری: « هذا القوه تتوجه الی حفظ النوع ».

کبری: « کل قوه تتوجه الی حفظ النوع تُحصِّل کذا و تُفصِّل کذا ».

نتیجه: « هذه القوه تُحصِّل کذا و تُفصِّل کذا ».

این نتیجه، صغری برای قیاس بعدی قرار داده می شود و گفته می شود:

صغری: « هذه القوه تُحصِّل کذا و تُفصِّل کذا ».

کبری: « و کل قوه تُحصِّل کذا و تُفصِّل کذا فهی مولده ».

نتیجه: « فهذه القوه مولده ».

نکته: توجه کنید که در اینجا هم حد وسطِ دو قیاس معلوم شد هم سه قسم حد معلوم شد هم مشارکت حد و برهان معلوم شد. آنهایی که در حد آورده شده در حد وسط برهان هم آورده می شود که این را مشارکت حد و برهان می گویند.

و قس براهینهما

براهین غاذیه و مولده را قیاس کن بر براهینی که در نامیه گفته شده است. همانطور که در نامیه دو قیاس آورده شد و برهان تشکیل شد در غاذیه و مولده هم آن دو قیاس را بیاور و برهان را تشکیل بده.

و غیر ذلک

عطف بر « تعریف النامیه » است. یعنی مثل تعریف نامیه و مثل غیر ذلک .

تا الان مثال به کسوف و تفکر زده شد از بین قوای دیگری که برای ما بود مثال به این سه قوه زده شد اما مثالهای دیگر و قوه های دیگر هم هست که می توان آنها را به همین صورت تعریف کرد و قیاسشان را اقامه کرد.

ص: ۴۸۲

فلنوضح المتن

آن مطالبی که قبلا بیان شد الان در ضمن متن آورده شده. لذا وارد متن می شود تا مفردات متن را توضیح بدهد.

تقسیم حد به « تام البرهان » و « مبدء البرهان » و « نتیجه البرهان »/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم حد به « تام البرهان » و « مبدء البرهان » و « نتیجه البرهان »/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

تقسیم للحد بنحو آخر (۱) [۱]

آنچه که امروز خوانده می شود تکرار مطالب گذشته است ولی مطالب گذشته به عنوان شرح نوشته شده بود و مطالب این جلسه متن شعر است. پس مطلب جدیدی برای گفتن نیست بلکه همان مطالب به طور مجمل بیان می شود.

توضیح عبارت

تقسیم للحد بنحو آخر

حد و تعریف قبلا تقسیم شد. مراد از حد یعنی تعریف است و اختصاص به حدِ رایج ندارد. حد قبلا تقسیم به تام و ناقص شد. الان می خواهد آن را تقسیم به تام مبدأ و نتیجه تقسیم کند یعنی « تام البرهان »، « مبدء البرهان » و « نتیجه البرهان ».

پس تقسیم دیگری بیان می شود که غیر از تقسیم قبلی است. این تقسیم در چند صفحه قبل هم مطرح شده بود ولی چون الان در متن مصنف این تقسیم مطرح می شود لذا می فرماید « تقسیم للحد بنحو آخر ».

هاؤم ای تعالوا الی حد الوجود ای حد الماهیه من حیث أنها موجوده لا من حیث هی هی بعلل اربع کلها او بعضها

ص: ۴۸۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص ۲۲۰، س۴، نشر ناب.

مصنف می فرماید بیایید که می خواهیم وجود را با علل اربع تعریف کنیم. مراد از « وجود » یعنی « ماهیت من حیث انها موجوده لا من حیث هی هی » چون حد گاهی به حسب وجود بود و گاهی به حسب ماهیت بود.

حد بحسب ماهیت عبارت بود از حد ماهیت من حیث هی هی و حد بحسب وجود عبارت بود از حد ماهیت من حیث انها موجوده. در اینجا مصنف می خواهد ماهیت من حیث انها موجوده را به علل تعریف کند یعنی علت مادی و صوری و غایی و فاعلی. به اینکه یا هر ۴ تا آورده می شود یا بعضی آورده می شود.

ترجمه: بیایید به سمت حد وجود « یعنی تعریف کردن وجود » به علل چهارگانه، مراد از حد وجود یعنی حد ماهیت من حیث انها موجوده نه حد ماهیت من حیث هی هی.

« بعلل اربع » متعلق به « حد » است یعنی وجود به علل اربع تعریف می شود به اینکه یا هر چهار علت آورده می شود یا بعضی از آنها آورده می شود زیرا این اجازه هست که در تعریف همه اجزاء آورده شود یا بعضی اجزاء آورده شود.

هی حدودٌ وسطی فی البراهین تُحَلّ بالبناء للمفعول من أحلّ

همان عللی که تعریف برای ماهیت قرار می گیرند در براهین به عنوان حدود وسطی حلول می کنند و قرار داده می شوند. همانهایی که تعریف ماهیت من حیث انها موجوده قرار می گیرد و حد این ماهیت را تشکیل می دهند در براهین به عنوان حدود وسطی حلول می کنند.

ص: ۴۸۴

لفظ « تُحلّ » را مجهول بخوان و از ماده « احلّ » است.

فمنه ما ای حد مبدء برهان و ما ای حد نتیجه لبرهان و ما ای حد تاتی منهما

قبل از « و ما ای حد » در هر دو مورد باید لفظ « منه » در تقدیر گرفته شود. « تأتی » را می توان تاتّی هم خواند.

از اینجا مصنف شروع به تقسیم می کند و می فرماید بعضی از تعریف ها تعریفی است که مبدء برهان نامیده می شود و بعض دیگر تعریفی است که نتیجه برای برهان نامیده می شود و بعض دیگر تعریفی است که از این دو « مبدء برهان و نتیجه برهان » تشکیل می شود .

و ذا ای ما تاتّی منهما تمامه ای حد کامل هو تمام البرهان

لفظ « ذا » اسم اشاره است یعنی همان « حد تاتی منهما » مراد است.

ترجمه: و این حد از هر دو تشکیل می شود اسمش تمام البرهان است یعنی حد کاملی است که تمام البرهان نامیده می شود.

فاذ جزءٌ سببٌ لآخر ای هذه الثلاثه حین کان جزء من الحد سبباً لآخر

در نسخه سنگی آمده « کان جزء من الحد سببٌ لآخر » که صحیح نیست زیرا باید « سببا » باشد که خبز کان شود اما اگر لفظ « کان » نباشد باید « سببٌ » خوانده شود.

این سه قسم که برای حد گفته شد و توضیح داده شد که این حدها را می توان حد وسطی برای براهین قرار داد مشروط به شرط هستند و آن شرط این است که آن اجزایی که در تعریف آورده می شود، جزئی سبب برای جزء دیگر باشد در اینصورت آن جزئی که سبب است مبدء می باشد و جزء دیگر که مسبب است نتیجه می باشد. اگر آن جزئی که سبب است آورده شود حد، مبدء البرهان شود. اگر آن جزئی که نتیجه است آورده شود حد، نتیجه البرهان می شود.

لفـظ « اذ » ظرف است لـذا در تفسـير آن از لفظ « حين » اسـتفاده شـده است. مصـنف لفظ « اذ » را ظرف براى حرف هاى قبل گرفته است. حرفهـاى قبـل اين بود كه حـد سه قسم است اما چه وقتى سه قسم است؟ در هنگامى كه جزئى از آن، سـبب براى جزء ديگر باشد.

نكته: اگر چيزى وجود دارد كه تعريف آن به وسـيله دو جزء واقع نمى شود بلكه يك جزء دارد اين تعريف، حـد تمام البرهان مى شود و چون داراى دو جزء نيست لذا مبدء البرهان و نتيجه البرهان براى آن نيست.

پس اگر اين سه قسم بخواهد باشد بايد حد مشتمل بر دو جزء باشد كه يك جزء سبب براى جزء ديگر باشد. مثلا اگر بخواهيد عقل را تعريف كنيد كه از بين ۴ علت، علت مادى و صورى را ندارد داراى يك جزء است كه حد تمام البرهان مى شود. پس سه قسم داشتنِ حد، مشروط به اين شرط است كه داراى دو جزء باشد كه يكى سبب ديگرى باشد.

نكته: مى توان لفظ « هذه الثلاثه » را مبتدى گرفت و عبارت « حين كان جزء من الحد سببا لآخر » را خبر گرفت.

او كلمه اذ ظرف متعلق بقولنا: ان قياسين ـ الى آخره؛ او فإن ـ الى آخره

مصـنف تـا اينجـا لفـظ « اذ » را ظرف براى ما قبل گرفت اما از اينجا مى خواهـد لفظ « اذ » را ظرف براى ما بعـد قرار دهـد. دو عبارت وجود دارد كه هر دو قابل هستند متعلق اين ظرف قرار بگيرند.

ص: ۴۸۶

می توان ظرف برای « ان قیاسین » در صفحه ۲۲۰ سطر ۱۳ قرار داد و می توان ظرف برای « فان علی العله » در صفحه ۲۲۱ سطر ۱ قرار داد.

نکته: گاهی مطلبی آورده می شود و به دنبالش علت آن مطلب ذکر می شود مثلاـ گفته می شود: « الان هوا روشن است » علتش را هم می آورید و می گویید « چون روز است » در اینجا علت بعد از مدعا آمده است. اما گاهی از اوقات ابتدا علت آورده می شود بعداً مدعا آورده می شود یعنی گفته می شود « چون الان روز است پس هوا روشن است ». در توجیه اولی که برای « فاذ جزء سبب لآخر » بیان شد این ظرف مرتبط به ماقبل شد. یعنی این سه تعریف در وقتی هستند که جزئی سبب جزء دیگر باشد.

اما اگر مرتبط به مابعد شود به اینصورت می شود: در هنگامی که جزئی سبب جزء دیگر است دو قیاس تشکیل می شود که جزئی از آن، حد وسطِ قیاس قرار می گیرد و جزئی دیگر از آن، حد وسط قیاس دیگر قرار می گیرد. در وقتی که در حد، جزئی سبب جزء دیگر یافت می شود در تبیین قیاسی، دو قیاس تشکیل می شود که یک قیاس مشتمل بر آن جزء می شود به عنوان حد وسط، و قیاس دیگر مشتمل بر جزء دیگر می شود به عنوان حد وسط.

اما اگر ظرف برای « فان علی العله » در صفحه ۲۲۱ سطر اول باشد اینگونه معنا می شود: در هنگامی که حد دارای دو جزء است و جزئی از آن سبب جزء دیگر است اگر اکتفا کنی بر جزئی که علت است این حد را مبدء البرهان بنام و اگر اکتفا کنی بر جزئی که معلول است این حد را نتیجه البرهان بنام و اگر اکتفا به یک جزء نکردی و هر دو را آوردی این حد را تام البرهان بنام.

ص: ۴۸۷

ترجمه: یا کلمه « اذ » ظرف است که متعلق به قول ما « ان قیاسین » است یا متعلق به قول ما « فان » است.

کمثل تعریف الغضب بغلیان دم قلب یعتری للانتقام

مصنف از اینجا دو مثال می زند. یکی مثال خسوف است که قبلا در شرح هم همین مثال را بیان کرد و یکی مثال غضب است که الان ذکر می کند. مصنف مثال خسوف را توضیح نمی دهد و می گوید قبلا توضیح داده شده.

اما توضیح مثال غضب این است: غضب اینگونه تعریف می شود:

« غلیان دم القلب للانتقام » یعنی غضب عبارتست از به جوش آمدن خون دل برای انتقام. ملاحظه می کنید که « غلیان دم » جزئی است که مسبب می باشد و « انتقام » سبب می شود ولی وقتی هر دو جزء ذکر می شود ابتدا مسبب ذکر می گردد بعداً سبب ذکر می شود و به آن « کامل البرهان » گفته می شود. اما اگر « غلیان الدم » که مسبب است در حد غضب آورده شود به این حد، نتیجه البرهان گفته می شود. اگر « انتقام » که سبب است در تعریف غضب آورده شود به این حد، « مبدء البرهان » گفته شود.

دو قیاسی که در اینجا تشکیل می شود را خود مرحوم سبزواری فرموده که به این صورت است:

قیاس اول: صغری: « فلانٌ یرید الانتقام ».

کبری: « کل من یرید الانتقام یغلی دمُ قلبه ».

ص: ۴۸۸

نتیجه: « فلانٌ یغلی دم قلبه ». این نتیجه، صغری برای قیاس بعدی قرار داده می شود.

قیاس دوم: صغری: « فلانٌ یغلی دم قلبه ».

کبری: « و کل من یغلی دم قلبه یغضب ».

نتیجه: « ففلانٌ یغضب ».

در قیاس اول عبارت « یرید الانتقام » حد وسط قرار گرفت که یکی از دو جزء تعریف بود. در قیاس دوم عبارت « یغلی دم قلبه » که جزء دیگر بود حد وسط قرار گرفت.

« کمثل »: لفظ « کاف » زائده است چون خود لفظ « مثل » مفاد لفظ « کاف » را دارد. جاهای زیادی هست که لفظ « کمثل » آورده می شود و معنای « مثل » از آن اراده می گردد.

« یعتری »: یعنی « یعرض »

و قد مَثَّل الشیخ به ایضا

شیخ در کتاب نجاه به این مثال هم مثال زده است. یعنی علاوه بر مثال کسوف به غضب هم مثال زده است و فرموده « أو الغضب شهوه الانتقام » (۱) [۲]

و خسوف القمر عطف علی الغضب ای و تعریف خسوف القمر بانمحاء نوره و الطمس عطف تفسیری للانمحاء لحجب الارض بینه و بین الشمس

« خسوف » عطف بر « الغضب » است یعنی عبارت به این صورت است: « و کمثل خسوف القمر ».

ترجمه: و مانند خسوف قمر به پوشیده شدن و محو شدن نورش و طمس « که به معنای انمحاء است لذا عطف تفسیری بر انمحاء است » به خاطر اینکه زمین بین قمر و بین شمس فاصله شده است.

۱- النجاه، ابن سینا، ص۱۵۸، ط دانشگاه.

عبارت « حجب الارض بينه و بين الشـمس » جزئی است که سـبب می باشد و « انمحاء نوره » جزئی است که مسبب می باشد. در اینجا دو قیاس تشکیل می شود که اگر « انمحاء نوره » در حد آورده شود نتیجه البرهان می شود و اگر « حجب الارض بینه و بین الشمس » در حد آورده شود مبدء البرهان می شود و اگر هر دو مورد در حد آورده شود تمام البرهان می شود.

ان قیاسین لکل من المثالین طویا علیک ترتیبهما ما خفیا

« ما » در « ما خفیا » نافیه است.

به هر یک از دو مثال، دو قیاس پیچیده است « یعنی در هر یک از دو مثال، دو قیاس مطرح است » که بر تو ترتیب داده این دو قیاس مخفی نیست و به آسانی می توان این دو قیاس را ترتیب بدهی.

اما قیاسا تعریف الخسوف فمضیا

اما دو قیاسِ تعریفِ خسوف در صفحه ۲۱۶ گذشت.

و اما قیاسا تعریف الغضب فهکـذا: فلان یریـد الانتقام و کل من یرید الانتقام یغلی دم قلبه ثم نقول: فلان یغلی دم قلبه و کل من یغلی دم قلبه یغضب.

اما دو قیاسی که از حد غضب تشکیل می شوند این گونه است:

صغری: « فلانٌ یرید الانتقام ».

کبری: و کل من یریـد الانتقام یغلی دم قلبه ». نتیجه را مرحوم سبزواری نیاورده چون می خواهد صـغری برای قیاس بعدی قرار دهد.

صغری: « فلانٌ یغلی دم قلبه ».

کبری: « و کل من یغلی دم قلبه یغضب ».

نتیجه: « ففلان یغضب ».

فإن علی العله تقتصر بان تقول فی تعریف الغضب هو اراده الانتقام

لفظ « یعدّ حداً هو مبدء البرهان » در سطر سوم جواب « فان » است.

« تقتصر » خطاب است. یعنی اگر در حدّ، بر آن جزئی که علت است اکتفا شود این حد، مبدء البرهان می شود. اگر بر معلول که حالت نتیجه است اکتفا شود این حد، نتیجه البرهان می شود و اگر هر دو آورده شود این حد، تام البرهان می شود.

ترجمه: پس اگر بر علت اکتفا کنی به اینکه در تعریف غضب بگویی « اراده الانتقام » این حد، حدّی شمرده می شود که مبدء البرهان است.

و هی عله للغلیان کما ان علتها ادراک غیر الملائم فان العامله تحت الشوقیه و الشوقیه تحت المدرکه

وقتی یک عملی می خواهد انجام شود ابتدا آن عمل ادراک می شود سپس تصدیق به فایده اش می شود یا اگر عملی بخواهد ترک شود تصدیق به ضررش می شود سپس با این تصدیق، برای شخص شوق حاصل می شود این شوق اگر تاکید شود تبدیل به اراده می شود. اراده منشا می شود که قوای محرکه ای که در بازو یا پا « یا آنچه که می خواهد فعل را انجام بدهد » هست به کار می افتد و فعل را انجام می دهد در اینجا شخص، کار خطایی را که دیگری نسبت به او انجام داده است ادراک می کند سپس این شخص تصدیق می کند به اینکه از او انتقام بگیرد. شوق به انتقام پیدا می کند. این شوق وقتی تاکید شود اراده انتقام می گردد. اراده انتقام در این شخص تاثیر می گذارد و خون قلب او به جوش می آید. وقتی خون قلب به جوش آمد قوه عامله « مثل دست » شروع به کار می کند « و مثلا به شخص سیلی می زند یا چاقو می زند ».

ص: ۴۹۱

توجه کنید که در اینجا ابتدا قوه عالمه و مدرکه است که فعالیت خود را شروع می کند بعداً قوه شوقیه است بعداً قوه عامله است که مباشر کار است به عبارت دیگر ابتدا درک آن عمل بدی است که شخص نسبت به نفر اول انجام داده است. سپس تصدیق به فایده و شوق به انتقام می شود. شوق به انتقام باعث غلیان دم می گردد و غلیان دم آن قوه عامله را که در دست است بکار می اندازد و دست بالا ـ می رود و پایین می آید و انتقام گرفته می شود. پس اراده انتقام علت می شود و غلیان دم معلول می شود خود همین علت که اراده انتقام است معلول قوه درّاکه است یعنی ابتدا قوه درّاکه، درک کرده و اراده انتقام به وجود آمده است.

ترجمه: و این اراده انتقام علت غلیان است چنانکه علت اراده هم ادراکِ غیر ملائم است « یعنی چیزی که ناپسند بوده ادراک شده و باعث اراده انتقام شده است. پس اراده انتقام محصول درک شخص است و غلیان دم هم محصول اراده انتقام است و محصول غلیان دم، تحرک دست است » زیرا که عامله « یعنی همان قوه ای که در دست است و دست را به حرکت وا می دارد » تحت قوه شوقیه است و شوقیه « قوه ای است که دو شاخه دارد که یکی غضب و یکی شهوت است . شهوت برای جذب منافع است و غضب برای دفع مضار است. شوق به جذب منافع به وسیله قوه شهوت است و شوق به دفع مضار به وسیله قوه غضب است » تحت قوه مدرکه است.

ص: ۴۹۲

یعَدُّ حداً هو مبدء برهان

اگر بر علت اکتفا شود این حد، مبدء البرهان است.

و بالمعلول بان تقول الغضب غلیان دم القلب فهو حد نتیجه له ای البرهان

و اگر به معلول اکتفا کنی این حد، نتیجه البرهان است که در جلسه بعد توضیح داده شود.

ادامه تقسیم حد به « تام البرهان » و « مبدء البرهان » و « نتیجه البرهان ». ۲_ حد را نمی توان با برهان کسب کرد. معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱_ ادامه تقسیم حد به « تام البرهان » و « مبدء البرهان » و « نتیجه البرهان ». ۲_ حد را نمی توان با برهان کسب کرد. معرفات/ منطق/ شرح منظومه

و بالمعلول بان تقول: الغضب غلیان دم القلب فهوحد نتیجه له ای للبرهان (۱) [۱]

برای اشتراک حد و برهان مثالی زده شد که از آن مثال، سه قسم حد استخراج می شد که عبارت از حد « مبدء البرهان » و حد « نتیجه البرهان » و حد « تمام البرهان » بود. مثالی که زده شده بود مثال به غضب بود. غضب تعریف شد و دو قیاسی که درباره اش باید تشکیل می شد تشکیل گردید. بعداً اقسامِ حدّی که پیدا می شد مطرح گردید و یک قسم آن گفته شد. اما دو قسم دیگرش باقی ماند. وقتی غضب تعریف شد دارای دو جزء بود:

۱_ غلیان دم.

۲_ انتقام « یا اراده انتقام ».

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۱، س۳، نشر ناب.

« اراده انتقام » جزئی گرفته شد که مبدء بود « غلیان دم » هم جزئی گرفته شد که نتیجه بود. سپس بیان شد که اگر غضب به اراده انتقام معنا شود به آن جزئی که مبدء است معنا شده است لذا این حد، مبدء البرهان می شود. اگر غضب به غلیان دم معنا شود به آن جزئی که نتیجه است « و مسبَّبِ آن مبدء می باشد » معنا شده است لذا این حد، نتیجه البرهان می شود. اگر هر دو جزء آورده شود و گفته شود « الغضب، غلیان دم القلب للانتقام » در اینصورت این حد، تمام البرهان می شود. قسم اول در جلسه گذشته توضیح داده شد اما دو قسم دیگر باقی مانده بود که الان خوانده می شود.

توضیح عبارت

و بالمعلول بان تقول: الغضب غلیان دم القلب فهو حد نتیجه له ای للبرهان

ترجمه: اگر در تعریفِ غضب، به معلول « یعنی بر آن جزئی که معلول است » اکتفا شود و گفته شود « الغضب غلیان دم القلب » در اینصورت آن حد، حدی است که نتیجه برای برهان است « و اسم آن، نتیجه البرهان گذاشته می شود ».

و تَمٌّ ای الحد التام الکامل حصلا بجمع الانمحاء و حجبٍ مثلا فی تعریف الخسوف و فی تعریف الغضب بأن تقول: الغضب غلیان دم القلب لاراده الانتقام

لفظ « حصلا » تثنیه نیست و الف آن الف اشباع است.

ترجمه: حدِ تامِ کامل البرهان حاصل می شود به جمع کردن انمحاء « که نتیجه است » و حجب « که مبدء است » در تعریف خسوف. و در تعریف غضب حد تام به این است که بین دو جزء جمع کنی و بگویی « الغضب غلیان دم القلب لاراده الانتقام یا للانتقام ».

ص: ۴۹۴

« مثلا » یعنی انمحاء و حجب به عنوان مثال گفته شد و الا مراد مصنف این است که مبدء و نتیجه جمع شود که به جای نتیجه، مثال به انمحاء زده شد و به جای مبدء مثال به حجب زده شد.

و ربما حُدّ و لا عِلّاتُ حتی توخذ فی الحد اذ فی امورٍ اعتباریات

بیان شد که گاهی تعریف مشتمل بر علت و نتیجه است اگر علت به تنهایی ذکر شود یک نوع حد خواهد بود.و اگر نتیجه به تنهایی ذکر شود نوع دیگر حد خواهد بود. و اگر هر دو با هم ذکر شوند نوع سوم خواهد بود. ولی گاهی اتفاق می افتد که تعریف آورده می شود و دو جزء که یکی علت و یکی نتیجه باشد وجود ندارد. مصنف می فرماید این مطلب در امور اعتباریه اتفاق می افتد. قبلا بیان شد که در امور عدمیه هم اتفاق می افتد. قبلا مثال به نقطه یا وحدت زده شده بود که در صفحه ۲۱۵ سطر آخر آمده بود « مثل تحدید النقطه و الوحده والعمی و الجهل و نحوها ». درتعریف اینها علت و نتیجه نمی آمد. بله علتِ موضوع آنها ممکن بود که بیاید. آن چیزی که علتِ موضوعِ اینها بود علتِ خود اینها هم می شد ولی بالعرض علت می باشد.

بیان شد که در تعریف، علتِ بالذات وجود ندارد بلکه علت بالعرض وجود دارد مثل نقطه که امر عدمی یا اعتباری بود یعنی نقطه امر وجودی نیست بلکه عدمی است اگر وجودی هم باشد اعتباری است یعنی به صورت مستقل در خارج موجود نیست بلکه به عنوان پایان خط در خارج موجود است. اگر بخواهید نقطه را مستقل ببینید باید اعتبار کنید.

اگر بخواهید علتی بیاورید نقطه، علت ندارد. چون امر عدمی است یا اگر امر اعتباری است امر اعتباری، علت ندارد. علتِ یک امر اعتبـاری، اعتبـارِ معتبِر است: در اینصورت در تعریف نمی توان علت و نتیجه آورد و بین این دو جمع کرد تا اقسامِ سه گانه حـد در آنهـا بیایـد. مگر اینکه موضـوعِ آنهـا اعتبـار شـود و علت برای موضوع آنهـا قرار داده شود که در اینصورت این مبـدء البرهـان و نتیجه البرهـان حقیقتـاً برای موضوع است و بالعرض برای این شـیء است که تعریف می شود. پس حـد وجود دارد، مشـارکت حـد و برهان هم در اینگونه موارد ممکن است باشـد ولی نمی توان گفت حـدِ مبـدء البرهان و نتیجه البرهان و تمام البرهان داریم مگر اینکه ناظر به موضوعِ این تعریف ها باشد و علت و نتیجه در آنجا درست شود.

ترجمه: گاهی شـی ء تعریف می شود در حالی که علت برای آن شـی ء وجود نـدارد تا در تعریف اخـذ شود زیرا آن حـد در امور اعتباریه جاری می شود و برای امور اعتباری علتی جز اعتبار معتبر نیست.

کما مثلثا بالنقطه و نحوها

مانند نقطه و نحو نقطه که عبارت از وحده و عمی و جهل بود و در صفحه ۲۱۵ سطر آخر آمده بود.

فانها اعتباریه عدمیه

نقطه در مقام اعتبار وجود دارد و در خارج، معـدوم است و عـدمی می باشـد « مصـنف نقطه را عـدمی گرفته اما بعضـی آن را وجودی گرفتند ».

لا علل لها بالذات

چون نقطه اعتباری و عـدمی است برای نقطه، ذاتاً علت نیست یعنی خود نقطه علت نـدارد بلکه علت برای موضوع آن حاصـل است و به خودش هم بـا واسـطه نسـبت داده می شود پس علت برای نقطه، بـالعرض می شود یعنی بـا واسـطه موضوع نقطه که خط می باشد وجود دارد. اگر کمی جلوتر بروید می گویید موضوع نقطه سـطح است چون موضوع خط هم سطح است یا اگر کمی جلوتر بروید می گویید موضوع نقطه حجم و یا جسم طبیعی است.

او هی لموضوعاتها بالذات و لها بالعرض فهی غیر داخله فی ذاتها

مصنف تا اینجا بیان کرد که علتِ بالذات برای امور اعتباری و عدمی وجود ندارد الان کمی تخفیف می دهد و می گوید علت بالذات برای امور اعتباری وجود دارد ولی برای موضوعاتش وجود دارد نه برای خودش.

ترجمه: یا این علل برای موضوعاتِ این امور اعتباری حاصل است بالذات و برای خود امور اعتباری بالعرض حاصل است. پس این علت داخل در ذات این اعتباریات نیست.

صفحه ۲۲۲ سطر ۴ قوله « غوص »

مصنف در این فصل حد را عبارت از حد رایج می گیرد. در فصل قبل که بحث از مشارکت حد و برهان بود حد، عام گرفته شد که به معنای مطلق تعریف بود و شامل رسم هم می شد اما در این فصل که مصنف وارد می شود حد را به معنای اصطلاحی می گیرد که مرکب از ذاتیات است.

آیا می توان بر این مطلب که فلان حد برای فلان محدود است دلیل آورد یعنی آیا می توان گفت حدِ انسان، عبارت از « حیوان ناطق » است؟ اگر گفته شود حدِ انسان، عبارت از « حیوان ناطق » است مثل این می باشد که گفته شود ذاتیاتِ انسان، عبارت از « حیوان ناطق » است چون بنا شد که مراد از حد، حد اصطلاحی باشد و حد اصطلاحی مرکب از ذاتیات است. به تعبیر مصنف آیا می توان حد را با برهان کسب کرد؟ جواب این است که نمی توان حد را با برهان کسب کرد. اگر بخواهید حدی را با برهان کسب کنید یکی از محاذیری که بعداً اشاره می شود پیش می آید. اگر بخواهید حد شی ء را از برهان اخذ کنید راه آن این است که معرَّف و محدود، اصغر قرار داده شود و حد، اکبر قرار داده شود سپس یک حد وسط بین اصغر و اکبر آورده شود تا بتواند اکبر را که حد است بر اصغر که محدود و معرَّف است حمل کرد و در پایان نتیجه گرفت « فالانسان حیوان ناطق ». وقتی حد وسط آورده شود نتیجه گرفته می شود که این حد برای این حد محدود است و حد، اکبر می شود و محدود، اصغر می شود زیرا در هر نتیجه ای اینگونه است که اکبر برای اصغر است. مصنف می گوید اینگونه نمی توان انجام داد زیرا هر گونه که حد وسط را فرض کنید اشکال وارد است پس معلوم می شود که حد وسطی در این مسأله وجود ندارد وقتی حد وسط وجود ندارد برهان وجود نخواهد داشت زیرا برهان از حد وسط درست می شود. می توان گفت « حد را نمی توان به برهان کسب کرد » می توان گفت « ذاتیات شی را با برهان نمی توان کسب کرد ».

نکته: بحث قبلی درباره این بود که جزئی از حد، جزئی از برهان قرار داده می شود یعنی حد در برهان بکار گرفته می شود اما الان بحث در این است که بر حد، برهان اقامه شود نه اینکه در برهان بکار گرفته شود یعنی یک برهانی از بیرون بر این حد اقامه می شود و ثابت می گردد که حدِّ این معرَّف و ذاتیاتِ معرَّف چه می باشد. نمی توان برای فرق گذاری این بحث با بحثِ قبلی اینگونه گفت « در فصل قبل گفته شد که اجزاء حد را می توان حد وسط قرار داد اما الان می خواهد بگوید نمی شود اصغر و اکبر قرار داد ». این مطلب صحیح نیست زیرا در فصل قبل بحث بر روی اجزاء حد بود که حد وسط قرار داده می شدند اما الان نمی گوید اجزاء حد، اصغر و اکبر نمی شوند یا می شوند بلکه بحث در این است که خود حد، اکبر قرار داده شود و خودِ محدود هم اصغر قرار داده شود. مصنف می فرماید نمی توان خود حد را اکبر قرار داد و خود محدود را اصغر قرار داد.

مثال: « الانسان کذا »، « و کل ما کان کذا فهو حیوان ناطق »، « فالانسان حیوان ناطق ». در اینجا حد وسط، بین انسان و حیوان ناطق فاصله شد و این حد وسط، « حیوان ناطق » را برای انسان ثابت می کند. مصنف می فرماید اینگونه حد وسطی را نمی توان بدست آورد.

ص: ۴۹۸

توضیح عبارت

غوص فی ان الحد یکسَب بالبرهان

حد را نمی توان با برهان کسب کرد.

الحد بالبرهان لیس یکتسب ای حدیه الحد و ان هذا التعریف للمحدود لا یمکن اکتسابه البرهان

این عبارت، تکرار عنوانِ فصل است یعنی حد را با برهان نمی توان کسب کرد.

« ای حدیه الحد... » تفسیر این مصرع بیت است و تقسیرِ « الحد » در این مصرع نیست.

« ای حدیه الحد »: این عبارت مبتدی است و خبرش « لا یمکن اکتسابه بالبرهان » است.

توجه کنید که مصنف در اینجا سه گونه عبارت آورده:

۱ــ حد را با برهان نمی توان کسب کرد.

۲ــ حدیت حد.

۳ــ این تعریف برای محدود، تعریف به ذاتی است.

ترجمه: حد بودن حد به عبارت دیگر اینکه این تعریف که برای محدود آورده شد، تعریف به ذاتی است و در نتیجه، حد است را نمی توان با برهان کسب کرد.

اذ لو بُرهن لا بد من اوسط

زیرا اگر برهان بخواهید بر این مدعا اقامه کنید مثل همه مدعاهای دیگر برهانش باید با اواسط همراه باشد یعنی بدون اوسط، برهان تشکیل نمی شود.

و کان المحدود اصغر و الحد اکبر

اوسط باید تشکیل داده شود در برهانی که « محدود » در آن برهان، اصغر قرار گرفته و « حد » در آن برهان، اکبر قرار گرفته است. بر هر چیزی که بخواهید برهان اقامه کنید به همین صورت است مثلا بر حدوث عالم اگر بخواهید برهان اقامه کنید باید « عالم » را اصغر و « حدوث » را اکبر قرار داد و حد وسط که « تغییر » است آورده شود.

فلابد ان يحمل الاكبر على الاوسط حملاً ذاتيا و الاوسط على الاصغر كذلك

اگر بخواهید اکبر را ذاتی اصغر قرار دهید گفته شد که نیاز به حد وسط است در اینصورت آن اکبر برای حد وسط باید ذاتی باشد و حد وسط برای اصغر باید ذاتی باشد تا بتوان نتیجه گرفت که اکبر برای اصغر ذاتی است زیرا اکبر برای اوسط، ذاتی است و اوسط هم برای اصغر، ذاتی است پس با واسطه ی اوسط، اکبر برای اصغر ذاتی است.

ترجمه: باید اکبر بر اوسط حمل شود مانند حمل ذاتی و اوسط بر اصغر حمل شود مانند حمل ذاتی « یعنی اکبر برای اوسط باید ذاتی باشد و اوسط برای اصغر باید ذاتی باشد تا نتیجه گرفته شود که اکبر باری اصغر ذاتی است ».

فیقال مثلا: الانسان هو الشیء الفلانی و کل شی ء فلانی هو الحیوان الناطق بالذات و الذاتیات

لفظ « الانسان » محدود است و اصغر قرار داده شد. عبارت « هو الشیء الفلانی » حد وسط است که مصنف آن را تعیین نکرد زیرا حد وسط نمی تواند پیدا کند چون بنا شد که برهان اقامه نشود لذا حد وسط را کنایه قرار داد.

« بالذات و الذاتیات »: این عبارت را کنار « هو الحیوان الناطق » بیان کنید یعنی حد وسط در کبری را که خواندید لفظِ « بالذات و بالذاتیات » را بیاورید و اینگونه بگویید « هر شیء فلانی، بالذات حیوان ناطق است » یعنی ذاتاً حیوانِ ناطق است و به عبارت دیگر ذاتش حیوان ناطق است. هر شیئی که ذاتیاتش ملاحظه شود آن شیء ذاتاً همان ذاتیات است. در ما نحن فیه بیان شد که اکبر، ذاتی برای اواسط باشد پس اوسط، بالذات اکبر « یعنی حیوان ناطق » است.

ص: ۵۰۰

« الذاتیات »: یعنی اینگونه گفته می شود « هر شیء فلانی، ذاتیاتش حیوان ناطق است ».

فالانسان کذلک

یعنی انسان، بالذات و به ذاتیاتش حیوان ناطق است.

نکته: توجه کنید که بالذات و الذاتیات در صغری هم باشد یعنی اینگونه گفته شود « الانسان بالذات هو الشیء الفلانی » یا « الانسان بالذاتیات هو الشیء الفلانی ».

ادامه این مطلب که حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه این مطلب که حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

فینقل الکلام الی اثبات حدیه الشیء الفلانی (۱) [۱]

دو نکته مربوط به بحث مشارکت حد و برهان:

نکته اول: در فصول قبل بیان شد که گاهی « ماهو » با « لم هو » یکی می شود. در مشارکت حد و برهان هم گفته شد اجزاء « ماهو » جزء برهان قرار می گیرند. سوال این است که آیا این دو بحث یکی هستند یا با هم تفاوت دارند؟ وقتی گفته شد « ماهو » با « لم هو » یکی است معنایش این می باشد که اجزاء حد با اجزاء برهان یکی هستند. در مشارکت حد و برهان هم همین مطلب گفته شد. مثالهایی هم که زده شد در هر دو باب یکی بود. علاوه بر این، در آنجا مرحوم سبزواری می فرمود « این مطالب در مشارکت حد و برهان می آید ». این قرائن نشان می دهد که این دو باب، یکی هستند فقط اختلاف در بیان دارند یعنی چه گفته شود « "ماهو" با "لم هو" یکی است » چه گفته شود « حد و برهان مشارکت دارند » یک چیز است ولی یک تفاوت مختصری بین آنها هست که به آن اشاره می شود. در جایی که گفته شد « ماهو » با « لم هو » یکی می باشد مراد از حد، حدّ رایج بود نه مطلق تعریف ولی در مشارکت حد و برهان گفته شد مراد از حد، مطلق تعریف حد است. پس در مشارکت حد و برهان بحث، وسیعتر است. در باب « ماهو » و « لم هو » گفته شد اجزاء حد می توانند اجزاء برهان باشند اما در مشارکت حد و برهان گفته شد اجزاء تعریف می توانند اجزاء برهان باشند « نه اینکه فقط اجزاء حد بتوانند اجزاء برهان شوند ».

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۳، س۴، نشر ناب.

مطلب دوم: در این تعاریفی که برای غضب یا انخساف و فکر ذکر شد جنس و فصل آنها کجاست؟ مثلا در تعریف غضب

گفته شد « الغضب غلیان الدم یعتری » یا « الغضب اراده الانتقام » یا « الغضب غلیان الدم یعتری للانتقام ». در این سه نحوه تعریفی که شد جنس و فصل چگونه تعیین می شوند؟ توجه کنید که لزومی ندارد حتما جنس و فصل گفته شود چون اگر جنس و عرض خاص هم باشد کافی است زیرا بنا شد در مشارکت حد برهان، مطلق تعریف مطرح باشد نه اینکه تعریف حدّی فقط مطرح باشد. بنابراین به جای فصل می توان عرض خاص قرار داد. اگر فقط تعریف حدّی منظور بود باید جنس و فصل تعیین می شد ولی چون مطلق تعریف مراد است لذا می توان جنس و فصل را تعیین کرد و می توان جنس و عرض خاص را گفت. لذا اگر در جایی تعبیر به عرض خاص یا فصل شد ایراد نگیرید.

به این تعریف توجه کنید « و الغضب غلیان الدمٍ یعتری ». لفظ « غلیان » جنس است. و خصوصیتی که از اضافه « غلیان » به « دم » بدست می آید فصل یا عرض خاص استً و در « الغضب اراده الانتقام » لفظ « اراده » جنس است و « انتقام » فصل است. یعنی آنچه که عمومیت دارد جنس است و آن که اختصاص می آورد فصل یا عرض خاص است. در عبارت « الغضب غلیان الدم یعتری للانتقام » لفظ « غلیان » جنس است و « دم » فصل است و « للانتقام » فقط علت است و نه جنس و نه فصل است.

ص: ۵۰۲

در مثـال قمر هم به همین صورت است. خسوف قمر تعریف به « انمحاء نور » می شود که لفظ « انمحاء » جنس است و اضافه « انمحـاء »، « نور » که یک خصوصـیتی درست می کنـد فصل یا عرض خاص می شود. یا اگر خسوف به « حجب الارض بینه و بین الشمس » تعریف شود در اینصورت لفظ « حجب » جنس می شود و خصوصیتی که از اضافه « حجب » به « ارض » فهمیده می شـود را فصـل یـا عرض خـاص می گوینـد. اگر بـا همـدیگر آورده شـود و گفته شود « الخسوف، انمحـاء الارض لحجب الارض » در این صورت عبارت « لحجب الارض » تعلیل می شود و جنس و فصل نیست.

بحث امروز: بحث دربـاره این بود که حـد را نمی توان بـا برهان کسب کرد یعنی نمی توان محـدود را اصـغر برای یک برهان قرار داد و حـد را اکبر برای یـک برهـان قرار داد و بین این دو، حـد وسـط آورده شود تـا به توسـط حـد وسـط، آن حـد برای محـدود اثبات شود. این کار را نمی توان انجام داد چون درست کردن حـد وسط بین محـدود و حـد، یکی از این محاذیرها را دارد که توضـیح داده می شود. به عبارت دیگر محدود را اصـغر و حد را اکبر قرار نمی دهیم تا وقتی که اکبر برای اصغر ثابت می شود حـد برای محـدود ثابت شود. حـد وسط نمی توانـد حـد را برای محدود ثابت کند. حد را باید از طریق دیگر بدسـت آورد، بعداً که حد بدست آمد اثباتش برای محدود بین الثبوت است و بین احتیاج به استدلال ندارد. اما حد از کجا بدست می آید؟ در جای خودش گفته شده که تمام خصوصیات که برای شیء است ذکر می شود. از آن خصوصیات آن که قابل حذف است را عرض قرار می دهیم و آن که قابـل حـذف نیست را ذاتی قرار می دهیم بعـداً ذاتی را ملاحظه می کنیم که کـدام یک عام و کدام یک مختص است؟ این مطلب در علم منطق گفته شده است.

ص: ۵۰۳

مصـنف الان بیان می کنـد ذاتی یا حد را نمی توان برای ذی الذاتی و محدود اثبات کرد. مثالی که در جلسه قبل گفته شد این بود:

صغری: « الانسان هو الشیء الفلانی ».

کبری « کل شیء فلانی هو الحیوان الناطق ».

نتیجه: « فالانسان حیوان الناطق ».

این قیـاس را ملاحظه کنیـد که « الانسان » محـدود است و اصـغر قرار داده شـده و « حیوان ناطق » حـد است که اکبر قرار داده شـده است. حـد وسط هم « الشـیء الفلانی » است، در جلسه قبل بیان شـد که مراد از « الشـیء الفلانی » معلوم نیست چون حد وسط وجود ندارد. اگر حد وسط وجود داشت ذکر می شد. الان مصـنف می خواهد بگوید حد وسط بین حد و محدود وجود ندارد بنابراین اگر بخواهید یک حد وسط بیاورید باید فرض کنید. لذا فرض می کنیم « الشیء الفلانی » حد وسط باشد.

الان بایـد ثابت شود « الشـیء الفلانی » برای انسان به عنوان حـد یا به عنوان دیگر ثابت است. بایـد دلیل آورده شود. دلیل آن، یک قیاس دیگر است که آن قیاس هم مشتمل بر حد وسط است.

صغری: « الانسان کذا ».

کبری: « و کل من کان کذا فهو الشیء الفلانی ».

نتیجه: « فالانسان هو الشیء الفلانی ».

در اینجا حـد وسط لفظ « کـذا » است. لفظ « کذا » برای انسان ثابت می شود لذا نیاز به اسـتدلال دارد و باید یک برهان دیگر آورده شود که در آن برهان لفظ « انسان »، اصـغر شود و لفظ « کـذا » اکبر شود و یک حـد وسط جدیـد پیدا شود. دوباره آن حـد وسط حمل می شود و ادامه پیـدا می کنـد و تسـلسل لازم می آید در اینصورت لازم می آید که بی نهایت حد وسط باید بین انسان و حیوان ناطق فاصـله شود تا نتیجه گرفته شود که انسان، حیوان ناطق است. و چون به بی نهایت نمی توان رسـید لذا هیچ وقت نمی توان ثابت کرد که انسان، حیوان ناطق است پس حد وسط بین انسان و حیوان ناطق حاصل نشد.

ص: ۵۰۴

این یکی از محاذیر بود که بیان شد ولی بنده ـ استاد ـ بدون توجه به محاذیر دیگر توضیح دادم. الان توجه کنید به این تقسیم بندی که می شود.

در وقتی که محدود « مثل انسان »، اصغر قرار داده می شود و حد « مثل حیوان ناطق »، اکبر قرار داده می شود در اینجا یک حد وسط آورده می شود که از آن تعبیر به « الشیء الفلانی » شد. الان مصنف می خواهد درباره آن حد وسط تقسیمی را بیان کنید. آن حد وسط یا ذاتی است یا عرض خاص است به عبات دیگر آن حد وسط یا حد است یا عرض خاص است. غیر از این دو، چیز دیگری نیست زیرا اگر عرض عام واسطه شود نمی تواند اکبر را به اصغر متصل کند چون این عرض عام، عام است و فقط برای اصغر نیست بلکه برای انسان و غیر انسان است و لذا نمی تواند آن حد را که مخصوص انسان است و مخصوص به انسان کند پس باید عرض خاص بیاید و عرض خاص همان عرض لازم است که منفک از انسان نمی شود تا بتواند حیوان ناطقی را که از انسان منفک نمی شود برای انسان ثابت کند.

در فرض اول که حد وسط، ذاتی انسان است یا همان حیوان ناطق، حد وسط است یا یک ذاتی دیگر حد وسط است مجموع این فرض ها سه تا شد:

فرض اول: حد وسط، ذاتی باشد که آن ذاتی، غیر از اکبر باشد.

ص: ۵۰۵

فرض دوم: حد وسط، ذاتی باشد که عبارت از خود اکبر باشد.

فرض سوم: حد وسط، عرضی باشد « یعنی عرض خاص باشد » در اینجا که حد وسط، عرضی باشد تقسیماتی وجود دارد که بعداً مطرح می شود.

آیا در این سه فرض می توان حد وسط برای محدود و حد درست کرد یا نه؟

حکم فرض اول: این فرض و فرض دوم دارای سه محذور است که دو محذور آن، علی البدل است یعنی یا این است یا آن است. و محذور سوم با یکی از دو محذور اول و دوم می آید.

محذور اول: توجه کنید که محدودی مانند انسان هست و حدی مانند حیوان ناطق وجود دارد. بین این دو حد وسطی آمده است که حدّ دیگری برای انسان و ذاتی دیگر برای انسان است در اینجا باید ذاتی دیگر را برای انسان اثبات کرد تا بتوان به توسط آن، حیوان ناطق را بر انسان ثابت کرد. در اینجا نیاز به برهان دوم پیدا می شود در برهان دوم نیاز به حد وسط است و حد وسط آن با برهان سوم اثبات می شود در برهان سوم نیاز به حد وسط دارد و حد وسط آن با برهان چهارم اثبات می شود و هکذا تسلسل می شود.

پس تسلسل در صورتی لازم می آید که آن حد یا ذاتی که حد وسط قرار گرفته غیر از ذاتی باشد که اکبر قرار گرفته شده و برای اثبات ذاتی که حد وسط است باید برهان دیگری اقامه شود در اینصورت تسلسل لازم می آید.

ص: ۵۰۶

محذور دوم: حد وسطی که می خواهد « حیوان ناطق » را بر « انسان » ثابت کند ذاتی دیگری برای انسان است نه اینکه همان ذاتی اکبر « یعنی حیوان ناطق » باشد.

در این فرض گفته می شود این ذاتی دیگر برای انسان ثابت می شود اما چه دلیلی وجود دارد که این ذاتی دیگر برای انسان ثابت است؟ جواب می دهند در اینصورت یک قیاسی آورده می شود که حد وسط آن، اکبر برای همین قیاسی است که داشتیم و به توسط آن قیاس، حد وسط ثابت می شود و گفته می شود « الانسان حیوان ناطق » و « کل حیوان ناطق هو الشیء الفلانی »، « فالانسان هو الشیء الفلانی ». « الشیء الفلانی » حد وسط و ذاتی بود که با کمک حیوان ناطق اثبات شد.

اکبرِ قیاس اول، حد وسط برای قیاس دوم قرار داده می شود و حد وسط قیاس اول، اکبرِ قیاس دوم قرار داده می شود. در اینصورت برای اینکه اثبات شود انسان، حیوان ناطق است از « الشیء الفلانی » کمک گرفته می شود و برای اینکه اثبات شود انسان، « الشیء الفلانی » است از « حیوان الناطق » کمک گرفته می شود. پس « حیوان ناطق » یکبار وسیله برای اثبات « الشیء الفلانی » می شود و « الشیء الفلانی » بار دیگر وسیله برای اثبات « حیوان ناطق » می شود و این دور است یعنی همان چیزی که به وسیله آن، « الشیء الفلانی » اثبات می شود همان چیز هم به وسیله « الشیء الفلانی » برای « انسان » ثابت می شود.

ص: ۵۰۷

پس اگر حد وسط در قیاس اول، ذاتی برای محدود باشد اما ذاتی غیر اکبر باشد. در اینصورت یا تسلسل لازم می آید یا دور لازم می آید. تسلسل در وقتی لازم می آید که از برهان سوم با حد وسط سوم استفاده شود اما اگر از برهانی استفاده شود که حد وسطش، اکبرِ برهان اول است دور لازم می آید.

محذور سوم: ولی در هر دو حالت، حد وسطی که عبارت از « الشیء الفلانی » است ذاتی بود. چه دور لازم بیاید چه تسلسل لازم بیاید یک محذوری همراه این دو می باشد و آن این است که یک شیء دو ذاتی دارد. مثلاً انسان دو ذاتی دارد که عبارت از « الشیء الفلانی » و « حیوان ناطق » است در حالی که با توجه به اینکه حد عین محدود است اگر ذاتی، دو تا شود ذات نیز دو تا می شود.

تا اینجا سه محذور بیان شد که دو محذور به وسیله « او » به همدیگر عطف شدند و محذور سوم با واو بر هر دو عطف گرفته شد.

حکم فرض دوم: در جایی که حد وسط عین اکبر باشد یعنی ذاتی دیگر نباشد بلکه همان حیوان ناطق باشد. در اینجا یا همان حیوان ناطق آورده می شود یا مرادفش آورده می شود و به این صورت گفته می شود:

صغری: « الانسان هو الشیء الفلانی ».

کبری: « و کل شیء فلانی حیوان ناطق ».

نتیجه: « فالانسان حیوان ناطق ».

فرض ما این است که « الشیء الفلانی » همان « حیوان ناطق است « نه اینکه غیر از آن باشد چون اگر غیر از آن باشد بیان گردید که سه محذور لازم می آید » در اینجا به اینصورت می شود: « الانسان حیوان ناطق » و « کل حیوان ناطق حیوان ناطق »، « فالانسان حیوان ناطق ». حد وسط همان اکبر است و لذا تکرار ذاتی لازم نمی آید دور و تسلسل هم لازم نمی آید ولی محذور دیگر لازم می آید که مصادره است. زیرا در اینجا می خواهید حیوان ناطق را برای انسان ثابت کنید ولی از خود حیوان ناطق کمک گرفتید که مصادره است یعنی استدلال به خود مدعا شده است.

گاهی از اوقات لفظ عوض می شود و به جای « الانسان حیوان ناطق » گفته می شود « انسان، موجود زنده و گویا است »، « و هر موجود زنده و گویا حیوان ناطق است »، « پس انسان، حیوان ناطق است ». در اینجا فرقی بین « انسان زنده و گویا » با « حیوان ناطق » نیست بلکه ترجمه و مرادف آن است.

حکم فرض سوم: جایی که حد وسط، عرضی باشد و ذاتی نباشد. اشکالی که بر این فرض وارد شود این است که انقلاب عرضی به ذاتی می شود که در جلسه بعد توضیح داده می شود؟

نکته: عرض عام نمی تواند واسطه شود چون اگر واسطه شود ذاتی را برای انسان و مشارکات انسان ثابت می کند در حالی که ذاتی انسان برای خود انسان است و مشارکت ندارد.

ص: ۵۰۹

توضیح عبارت

فینقل الکلام الی اثبات حدیه الشیء الفلانی و ذاتیته للانسان

وقتی که این قیاس را ملاحظه کردید و حد وسطی برایش لحاظ کردید کلام را نقل می کنیم « یعنی همان سوالی که اول بحث بود که چگونه حیوان ناطق برای انسان ثابت است؟ همان سوالی را نقل به الشیء الفلان می کنیم و می گوییم شیء فلانی چگونه برای انسان ثابت است؟ لذا باید الشیء الفلانی برای انسان ثابت شود که نیاز به حد وسط پیدا می کند که یا تسلسل یا دور می شود » به اثبات حدّیت الشیء الفلانی و ذاتیت آن برای انسان.

فیلزم اما التسلسل او الدور و التکرر فی الذاتی

تسلسل و دور را با « او » عطف می کند اما « التکرر فی الذاتی » را با « واو » عطف می کند یعنی هم در فرض تسلسل هم در فرض دور، تکرار در ذاتی لازم می آید و یک شیء دو ذاتی پیدا می کند و وقتی دو ذاتی داشته باشد دو ذات خواهد داشت.

او المصادره

یا مصادره لازم می آید که در فرض دوم بود که حد وسط همان اکبر باشد.

او انقلاب العرضی الی الذاتی

این مربوط به فرض سوم است که حد وسط، عرض خاص باشد و ذاتی نباشد. توضیح این عبارت در جلسه بعد بیان می شود.

کما قلنا اذ لا الی النهایه الامر ذهب

این عبارت اشاره به تسلسل دارد. و عبارت « او اکتسابه یکون دائراً » اشاره به دور دارد. و با عبارت « ان یکن الاوسط حداً آخر » شرط آن را بیان می کند یعنی اگر حد وسط، ذاتی دیگر باشد « یعنی غیر از اکبر باشد » در اینصورت یا تسلسل لازم می آید یا دور لازم می آید. و در هر دو حالت، اشکال سوم لازم می آید که با عبارت « و الذاتی لو تکررا... » بیان می شود عبارت « و انه صودر فی البیان ان لم یکن الواحد حدان » یعنی اگر یک محدود که انسان است دو حد نداشته باشد بلکه یک حد که حیوان ناطق است داشته باشد که یکبار اکبر قرار داده می شود و یکبار اوسط قرار داده می شود مصادره لازم می آید.

ص: ۵۱۰

با عبارت « و ان باوسط هو الرسم » وارد فرض سوم می شود که حد وسط، رسم و عرض خاص می شود.

آیا حد وسط برای حد وجود می توان درست کرد؟/ حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا حد وسط برای حد وجود می توان درست کرد؟/ حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

اذ لا الی النهایه الامر ذهب (۱) [۱]

دو نکته مربوط به فصل قبل:

نکته اول: بحث مشارکت حد و برهان با بحث اتحاد « ما هو » و « لم هو » یکی است. این مطلب در جلسه قبل اشاره شد. سپس این سوال مطرح شد که « ما هو » و « لم هو » سوال است و چه ربطی با مشارکت حد و برهان دارد؟ گویا اینها مفرد هستند چه ربطی به حد و برهان دارند؟ جواب این است که « ما هو » سوال است ولی در جوابش حد می آید. « لم هو » هم سوال است که در جوابش برهان می آید. این دو جواب ها با یکدیگر مقایسه می شوند که هر دو، قضیه هستند زیرا حد، قضیه است برهان هم از قضیه تشکل شده است در اینصورت گفته می شود اجزاء این حد، جزء برهان هستند « یعنی حد وسط برهان هستند » و حد وسط برهان اجزاء این حد است یعنی وقتی مشارکت حد و برهان مطرح می شود به خود « ما هو » و « لم هو » نگاه نمی شود که دو سوال می باشند و ظاهرشان مفرد است بلکه به جواب اینها نگاه می شود و بررسی می گردد.

ص: ۵۱۱

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۳، س۶، نشر ناب.

نکته دوم: این سه تعریف که بیان شد و عبارت بودند از« مبدء البرهان » و « نتیجه البرهان « و « تام البرهان ». جنس و فصل آنها کجاست؟ توضیح داده شد که جنس و فصل در « مبدء البرهان » و « نتیجه البرهان » به طور کامل توضیح داده شد اما در « تمام البرهان » جنس و فصل تعیین شد ولی الان توضیح بیشتری داده می شود.

مثال: « الغضب غلیان دم القلب للانتقام » را ملاحظه کنید. بنده _ استاد _ گفتم در اینجا که حد تمام البرهان است « غلیان » جنس است و « دم القلب » یا تخصصی که از اضافه به « دم القلب » پیدا می شود، فصل است. این مطلب صحیح بود ولی در واقع توضیح برای نتیجه البرهان بود. ولی در حدی که « تمام البرهان » است. شاید نتوان به اینصورت بیان کرد. زیرا این بیانی که شد اگر چه صحیح است ولی ناقص می باشد. در « تمام البرهان » اگر بخواهید بیان کنیم اینگونه گفته می شود: عبارت « غلیان دم القلب » جنس است و « للانتقام » فصل است. چون « غلیان دم القلب » ممکن است در موارد مختلفی اتفاق بیفتد مثلا انسان مریضی خون قلبش غلیان پیدا می کند ولی چون به خاطر اراده انتقام نیست لذا غضب نمی باشد.

پس در حد « تمام البرهان » باید نتیجه را جنس گرفت و مبدا را فصل گرفت.

ص: ۵۱۲

نکته: توجه کنید که حتما لازم نیست در اینجا جنس و فصل باشد بلکه جانشین جنس و فصل هم باشد کافی است زیرا در حد و رسم، جانشین وجود دارد مثلاـ وقتی بخواهید عَرَض یا مجردات را تعریف کنید دارای جنس و فصل نیستند بلکه جانشین جنس و فصل دارند.

نکته: ماده و صورت که در « تمام البرهان » می آید، ماده و صورت خارجی نیست که از آن جنس و فصل گرفته شود. در جواهرِ مادیه مرکبه، جنس و فصل حقیقی وجود دارد. لذا اگر جواهر نباشند بلکه اعراض باشند جنس و فصل حقیقی نداریم. اگر مادیه نباشند بلکه مجرده باشند باز هم جنس و فصل حقیقی نداریم.

بحث امروز: بیان شد که نمی توان حد را به وسیله برهان کسب کرد. حد « یعنی ذاتیات شی » از کجا گرفته می شود؟ در جلسه قبل اشاره شد که از طریق برهان نمی توان گرفت. یعنی نمی توان ثابت کرد که این شیء، ذاتی آن شیء است. نمی توان با دلیل و برهان ثابت کرد « حیوان ناطق » ذاتی « انسان » است. چون برهان نیاز به حد وسط دارد و آن حد وسط یا خودش ذاتی است یا عرضی است. اگر عرضی باشد که بعداً حکمش بیان می شود. اما اگر ذاتی باشد محل بحث بود.

پس محل بحث در این است که محدود، اصغر قرار داده شده است و حد « یا ذاتی »، اکبر قرار داده شده است. یک حد وسط بین اصغر و اکبر واقع شده تا قیاس درسی شود و گفته شد « الانسان هو الشیء الفلانی » و « کل شیء فلانی حیوان ناطق »، « فالانسان حیوان ناطق ». این قیاس را در ذهن خودتان داشته باشید. اصغر که انسان است محدود می باشد یعنی می خواهد تعریف شود اکبر که حیوان ناطق است حد می باشد یعنی تعریف انسان است. در اینجا « الشیء الفلانی » حد وسط است که به وسیله آن می خواهیم حد را برای محدود ثابت کنیم. البته فرض این است که حد وسط هم حد است یعنی خود حد وسط هم ذاتی است « آن فرضی که می گوید حد وسط عرضی است بعداً مطرح می شود » این دو قسم شد زیرا آن حد وسط، حد دیگری بر ای انسان است « یعنی غیر از حیوان ناطق است » یا حد دیگری برای انسان نیست بلکه همان حد است. اگر این حد وسط، حد و ذاتی دیگری برای انسان باشد شما گفتید ذاتی احتیاج به اثبات دارد پس این هم باید اثبات شود. این را به دو نحوه می توان اثبات کرد. یک نحوه این است که با حد سوم اثبات شود یعنی برهان دیگری اقامه شود که حد وسطش، ذاتی دیگر باشد و ذاتی سوم درست شود. برای اثبات ذاتی سوم احتیاج به برهان دیگر می افتد. در برهان دیگر هم حد وسط هست که ذاتی چهارم می شود و هکذا ذاتیات تکرار می شوند تا بی نهایت. اگر حد وسط غیر از ذاتی باشد که اکبر قرار داده شده است و خواستید با برهان دومی که حد وسطش ذاتی سوم است اثبات شود دوباره احتیاج به برهان سوم با ذاتی چهارم پیدا می شود و دوباره احتیاج به برهان چهارم با ذاتی پنجم پیدا می شود و تسلسل لازم می آید.

ص: ۵۱۳

اما اگر بخواهید ذاتی بودن شیء فلانی را برای انسان با حد وسطی که عبارت از « حیوان ناطق » است اثبات کنید قیاس این بود « الانسان هو الشی الفلانی » و « کل شی فلانی حیوان ناطق »، « فالانسان حیوان ناطق ». اگر بخواهید اینگونه عمل کنید « الانسان حیوان ناطق و کل حیوان ناطق هو الشیء الفلانی فالانسان هو الشیء الفلانی ». یعنی برای اینکه ثابت شود « الشیء الفلانی » حد برای انسان و ذاتی برای آن می باشد قیاسی تشکیل می شود که اکبرِ قیاس اول، حد وسط در آن قیاس شده باشد و حد وسطِ قیاس اول، اکبر شده باشد. در این صورت به توسط اکبری که می خواستید آن را ثابت کنید اوسطی که وسیله ی اثبات بود اثبات کردید یعنی مُثبَت به توسط وسیله ی اثبات، اثبات شد و این دور است. مثلا ذاتی بودن « حیوان ناطق » برای « انسان » به توسط « الشیء الفلانی » درست شد. ذاتی بودن « الشیء الفلانی » را هم به توسط « حیوان ناطق » می خواهید اثبات کنید این دور است. پس اگر حد وسطی « یعنی الشیء الفلانی » که در قیاس آورده شده غیر از اکبر باشد یا تسلسل اتفاق می افتد یا دور اتفاق می افتد.

نکته: آیا می توان گفت ذاتی اول که « حیوان ناطق » است با علت یعنی حد وسط اثبات می شود دوباره ذاتی دوم که « الشیء الفلانی » است لازم نیست با حد وسط اثبات شود و می گوییم « ذاتی شیءٍ لم یکن معللا » بنابراین ذاتی باید بدیهی باشد؟ جواب این است که این مطلب همان مدعای ما است ولی ما در اولین ذاتی این ادعا را می کردیم شما در ذاتی دوم قبولش کردید. اگر قبول کنید ذاتی، بدیهی است و احتیاج به تعلیل ندارد ما به مدعای خودمان رسیدیم. ما همان ذاتی اول را می گوییم بدیهی است و احتیاج به استدلال ندارد. به عبارت دیگر و به طور کلی می گوییم هر ذاتی چه اول باشد چه دوم باشد معلل نیست « البته ما قائل به اول و دوم نیستیم که در جلسه قبل بیان شد. اینکه در اینجا تعبیر به اول و دوم شد مماشاةً است ».

ما در این دو قسمی که بیان شد فرض بر این بود حد وسطی که « الشیء الفلانی » است غیر از ذاتی است که می خواهد برای انسان ثابت شود. در این صورت دور یا تسلسل لازم می آید. اما اگر « الشیء الفلانی » همان « حیوان ناطق » باشد در اینجا دور و تسلسل لازم نمی آید اما چیز دیگری لازم می آید و آن این است که قیاس به این صورت می شود:

«الانسان حیوان ناطق» و « کل حیوان ناطق، حیوان ناطق»، « فالانسان حیوان ناطق » و این مصادره است یعنی خود مدعا که « حیوان ناطق » است دلیل و حد وسط قرار گرفته است. البته ممکن است به جای « الشی الفلانی » خود « حیوان ناطق » یا مرادف آن گذاشته شود و گفته شود « الانسان موجود حی و متکلم » و« کل حی متکلم فهو حیوان ناطق »، « فالانسان حیوان ناطق ». این هم مصادره است و اشکال تعدد ذاتی پیش نمی آید.

نکته: اگر اینگونه گفته شود « کل انسان حیوان » و « کل حیوان جسم نام متحرک بالاراده حساس »، « فالانسان جسم نام متحرک بالاراده حساس » این مصادره نیست. این قیاسی است که حد وسطش مجمل قرار داده شده و اکبرش، تفصیل همان مجمل قرار داده شده است. حیوان که در این قیاس آمده جنس نیست و الا کبری باطل می شود زیرا حیوانِ جنسی را نمی توان گفت که « جسم نام متحرک بالاراده حساس » باشد. چون بر جنسی که مردد بین انواع است نمی توان « جسم نام متحرک بالاراده حسا »س را حمل کرد پس توجه کنید حد وسط در این مثال جنس نیست بلکه نوع است و این نوع، مجملِ « جسم نام متحرک بالاراده حساس » است. پس اکبر تفصیل حد وسط است و این قیاس صحیح است و مشکل دور و تسلسل و تکرار ذاتی و مصادره لازم نمی آید. اما این از بحث ما بیرون است زیرا در ما نحن فیه، حد وسط یا عین اکبر بود یا غیر از اکبر بود. نه اینکه حد وسط، اجمالِ اکبر باشد.

ص: ۵۱۵

در این مثال که بیان شد استدلال واقع نشد. در کبری، ذاتی حیوان که « جسم نام متحرک بالاراده حساس » است برای حیوان بدون استدلال ثابت شده. در کبری، موضوع که حیوان است به وسیله محمول تعریف می شود و ذاتیاتش بیان می شود بدون اینکه استدلال آورده شود. اما با بیان اصغر و اکبر انسان، مصداق حیوان شد و گفته شد « کل انسان حیوان ». وقتی مصداقِ حیوان شد حکم حیوان هم در موردش اجرا می شود. مثلا خود انسان تعریف به « حیوان ناطق » می شود افراد و مصادیق انسان هم تعریف به « حیوان ناطق » می شود.

توضیح عبارت

اذ لا الی النهایه الامر ذهب ان اکتسب حدیه الاوسط الاصغر بحد ثالث و هکذا

چرا نمی توان ذاتی را با حد وسط و استدلال ثابت کرد؟ زیرا امر در « یعنی ثبوت ذاتی » تا بی نهایت می رود.

ترجمه: « چرا نمی توان حد و ذاتی را با برهان کسب کرد؟ » زیرا اگر بخواهید حد و ذاتی را با برهان کسب کنید تا بی نهایت امر می رود این در صورتی است که حدّیت اوسط « یعنی الشی الفلانی » را برای اصغر « که انسان است » از طریق حد وسط سومی « که آن هم ذاتی خواهد بود » کسب کنید « در این صورت تسلسل حاصل می آید ».

و هکذا

یعنی حدّیتِ حد ثالث را برای اصغر با حد چهارمی ثابت کنید و حدّیتِ حد چهارم را برای اصغر با حد پنجمی ثابت کنید که تسلسل لازم می آید.

ص: ۵۱۶

او اکتسابه یکون دائراً ان اکتسب حدیه الاوسط بالاول

یا اکتسابِ این امر « که ثبوت ذاتی برای شیء است » دائر می شود « یعنی مبتلا ـ به دور می شود » اگر حدّیت اوسط « که الشیء الفلانی است » به اول « یعنی به ذاتی اول که حیوان ناطق است » کسب شود « یعنی از طریق حیوان ناطق بخواهید الشیء الفلانی را برای انسان ثابت کرد. قبلا هم از طریق الشی الفلانی، حیوان ناطق برای انسان ثابت شده بود و این دور است ».

ان یکن الاوسط حداً آخرا ای لزومهما علی هذا التقدیر

« علی هذا التقدیر »: بنابر این فرض که اوسط « یعنی الشی الفلانی » غیر از « حیوان ناطق » باشد.

این عبارت، شرط لزوم تسلسل و دور است. یعنی اگر اوسط « که الشیء الفلانی است » حد و ذاتی برای انسان باشد اما حدِ آخر « و حد دیگری غیر از حیوان ناطق » باشد دور یا تسلسل لازم می آید.

ترجمه: لازم آمدن دور و تسلسل در صورتی است که اوسط، حد دیگر باشد « یعنی اوسطی که حد برای انسان قرار داده شده غیر از حد اول یعنی حیوان ناطق باشد ».

و کیف یکون

در کنار دور و تسلسل، تعدد ذاتی لازم می آید که در جلسه بعد بیان می شود.

ادامه این بحث که آیا حد وسط برای محدود و حد می توان درست کرد؟/ حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۱/۱۳

ص: ۵۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه این بحث که آیا حد وسط برای محدود و حد می توان درست کرد؟/ حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و کیف یکون لشیء واحدٍ حد فوق واحد (۱) [۱]

بحث در این بود که حد را نمی توان با برهان کسب کرد یعنی نمی توان بر حد اقامه برهان کرد به این معنا که با برهان بفهمانیم که ذاتیات شیء و حد شیء چه می باشد. حد باید از طریق دیگری کسب شود نه از طریق برهان. اما از چه طریق باید کسب شود؟ در جلسه قبل اشاره مختصری شد و تفصیل آن در فصل بعد توسط مرحوم سبزواری بیان می شود.

مصنف در این فصل می خواهد بیان کند از طریق برهان و قیاس نمی توان حد را کسب کرد. یعنی نمی توان بین محدود و حد، حد وسط آورد تا ثابت کرد که این حد برای محدود هست.

سوال: ابن سینا در کتاب برهان شفا اشاره می کند که در بعضی موارد می توان حد را با قیاس اثبات کرد و در بعضی موارد نمی توان اثبات کرد. سپس می فرماید در جایی که می توان از قیاس استفاده کرد قیاس فقط باید به شکل اول باشد. شکل ثانی و ثالث و رابع هیچ کدام نمی توانند افاده حد کنند. زیرا حد، موجبه کلیه است و فقط شکل اول است که موجبه کلیه را نتیجه می دهد. از شکل ثانی نمی توان نتیجه گرفت چون شکل ثانی نتیجه اش سالبه است. از شکل ثالث هم نمی توان نتیجه گرفت چون شکل ثالث نتیجه اش جزئیه است. توجه می کنید که مصنف تفصیل داده است اما مرحوم سبزواری به طور کلی فرموده و تفصیلی قائل نشده با اینکه بر کلام ابن سینا اشراف داشته است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۳، س۸، نشر ناب.

بله در صورتی که ماهیت مجمل را بخواهد تفصیل بدهید می توان برهان آورد یعنی بر اجزاء، برهان آورده می شود مثلا برهان آورده می شود که این جزء « یعنی جنس مثلا» برای این ماهیت هست و آن جزء دیگر « یعنی فصل مثلا» برای این ماهیت است ولی بر مجموعه استدلال نیاورید. اما این مطلب مورد بحث ما نیست.

بحث درباره این بود که اگر بخواهید حد را با قیاس بدست بیاورید محدود، صغرا قرار داده می شود و حد وسط در اینجا آورده می شود تا یک قیاس تشکیل شود. در این قیاس، اکبر « که حد است » برای اصغر « که محدود است » به توسط حد وسط ثابت می شود. پس در واقع استدلال و دلیل همان حد وسط است. این حد وسط دارای اقسام و فرض هایی است که قبلا بیان شد:

۱ــ ذاتی باشد. این بر دو قسم است:

الف: یا این ذاتی، همان اکبر است.

ب: یا این ذاتی، غیر اکبر است. اگر غیر اکبر است دو محذور داشت زیرا یا محذور دور یا محذور تسلسل لازم می آید و در هر دو قسم، اشکال تعدد ذاتی هم لازم می آید. در فرض الف که حد وسط که ذاتی است و با اکبر یکی باشد بعداً بحث می شود که مصادره لازم می آید.

۲ _ عرضی باشد. اشکالی که این فرض دارد این است که انقلاب عرضی به ذاتی لازم می آید.

ص: ۵۱۹

الان بحث درباره این است: حد وسطی که در برهان آمده ذاتی باشد و غیر اکبر باشد « زیرا اکبر، حد برای انسان و ذاتی انسان است » یعنی هم حـد وسط ذاتی انسان باشد هم اکبر ذاتی انسان باشد و این دو ذاتی، مغایر با هم باشـند. در اینجا لازم می آید که یک شـیء، دو ذاتی داشـته باشـد و چون هر ذاتی، عین ذات است پس لازم می آیـد یک شـیء که دو ذاتی دارد دو ذات داشته باشد و دو ذات داشتنِ یک شیء واضح است که باطل می باشد. مرحوم سبزواری اینگونه وارد استدلال نمی شود و نمی گویـد « اگر ذاتی دو تا باشد چون ذاتی با ذات مساوی است پس ذات، دو تا می شود و دو تا شدن ذات، واضح البطلان اسـت » بلکه می گوید اگر شیئی، دو ذاتی داشته باشد، وقتی یکی از آن ذاتی ها را به آن شیء دادید ذاتش تامین می شود و احتیاج به ذات دوم ندارد. اگر ذاتی دوم را به آن شیء دادید ذاتش تامین می شود و احتیاج به ذاتی اول ندارد. پس به وسیله هر یک از دو ذاتی، بی نیاز از ذاتی دیگر می شوید در حالی که ذاتی، امری است که شیء از آن بی نیاز نیست اگرچه ممکن است از عرض بی نیـاز شود». پس خلف فرض لازم می آیـد. زیرا فرضِ ذاتی بودن این است که مورد احتیاج باشـد اما الان، مورد بی نیازی قرار گرفت.

ص: ۵۲۰

توجه کردید که مصنف، اشکال خلف را مطرح کرد ولی بنده _ استاد _ واضح البطلان بودن را مطرح کردم. شاید هر دو یک چیز باشد.

توضیح عبارت

و کیف یکون لشیء واحدٍ حدٌّ فوقَ واحد و الذی لو تکررا بدا الغنی عنه ای عن کل واحد لاکتفاء ذی الذاتی بالآخر؟

« واو » در « و الذی » حالیه است.

چگونه برای یک محدود و شیء، فوقِ یک حد باشد؟ ما فرض کردیم دو حد درست شود این در فرض دور بود اما در فرض تسلسل بی نهایت حد درست می شود. پس در هر دو صورت _ چه دور و چه تسلسل _ حد، فوق واحد است.

ترجمه: چگونه ممکن است یک شیء، حدی فوق واحد داشته باشد در حالی که دو حد « یعنی دو ذاتی » اگر تکرار شود بی نیازی از این ذاتی حاصل می شود « و خلف فرض ذاتی بودن ظاهر می گردد » یعنی بی نیازی از هر یک به توسط دیگری حاصل می شود چون ذاتی الذاتی « که صاحب آن ذاتی است » به ذاتی دیگر اکتفا می کند پس از این ذاتی بی نیاز می شود.

و خلفٌ ظهرا

و خلف « یعنی خلف فرض ذاتی بودن » ظاهر می شود چون ذاتی بودن به معنای محتاجٌ الیه بودن است. اگر آن را مورد بی نیازی قرار می دهید معنایش این است که محتاجٌ الیه قرار نمی دهید و اگر محتاجٌ الیه قرار داده نشود پس ذاتی به حساب نمی آید. پس همان که فرض شد ذاتی است فرض می شود که ذاتی نیست.

ص: ۵۲۱

اذ ما فُرض ذاتیا لم یکن ذاتیا اذ لا غنی عن الذاتی

آنچه که فرض شد ذاتی است الان معلوم شد که ذاتی نیست زیرا بی نیازی از ذاتی حاصل نمی شود. اگر یک ذاتی پیدا کردید که مورد بی نیازی بود معلوم می شود از ذاتی بودن بیرون شده است.

هذا ان اکتسب الاوسط بحد آخر

« هذا »: تعدد ذاتی.

ترجمه: تعدد ذاتی در صورتی پیش می آید که حد وسطی که در برهان داشتید، ذاتی دیگری غیر از حد اکبر گرفته شود.

و انه صودر فی البیان ان لم یکن لواحد حدان

این عبارت مقابل عبارت قبلی است یعنی اگر دو ذاتی برای انسان نداشتید مثلا « الشیء الفلانی » و « حیوان ناطق » یکی بود در این صورت این دلیل، مصادره می شود نه تسلسل و دور.

اگر « الشیء الفلانی » که حد وسط در برهان بود با « حیوان ناطق » که اکبر در برهان بود یکی باشد در اینجا مصادره لازم می آید. و این مانند این است که اینگونه گفته شود « کل انسان حیوان ناطق » و « کل حیوان ناطق حیوان ناطق »، « فکل انسان حیوان ناطق ». این مصادره است چون دلیل عین مدعا است زیرا دلیل این است که انسان، حیوان ناطق است. این دلیل در صغری هم بود. در اینصورت صغری که جزء دلیل است با نتیجه که همان مدعای باشد یکی شد و لذا دلیل با مدعا یکی گردید.

ص: ۵۲۲

البته می توان حد وسط را مرادف « حیوان ناطق » هم قرار داد و گفت « زنده ی گویا » یعنی گفته شود « انسان، زنده ی گویا است » و « هر زنده ی گویا، حیوان ناطق است »، « پس انسان حیوان ناطق است ». این هم مصادره است.

ترجمه: در دلیل و استدلال، مصادره شده اگر برای یک محدود، دو حد و دو ذاتی وجود نداشته باشد « بلکه یک ذاتی با دو تعبیر گفته شده است ».

و ان کان التغایر بین الاوسط و الاکبر بالعباره فقط

اگرچه تغایر بین اوسط « که الشیء الفلانی است » و اکبر « که حیوان ناطق است » تغایر به عبارت فقط دارند « یعنی دو عبارت هستند » ولی مفهومشان یکی است یعنی تفاوت در لفظ جلوی مصادره را نمی گیرد.

صفحه ۲۲۴ سطر ۱ قوله « و ان »

تا اینجا در این فرض بحث شد که حد وسط ذاتی برای اصغر باشد همانطور که اکبر ذاتی است. در اینصورت گفته می شود که یا این دو ذاتی یکی هستند یا متفاوتند که بحث آن گذشت. از اینجا مصنف وارد فرض بعدی می شود که حد وسط عرضی برای انسان باشد مثلا گفته شود « الانسان ضاحک» و « کل ضاحک ناطق »، « فالانسان ناطق ». یا گفته شود « الانسان ضاحک » و « کل ضاحک حیوان ناطق »، « فالانسان حیوان ناطق ». یعنی « حیوان ناطق » که ذاتی است به توسط « ضاحک » که عرضی است برای « انسان » ثابت شده است. حد وسط در اینصورت عرضی می شود. لذا تعددِ ذاتی لازم نمی آید. دور و تسلسل و مصادره هم نیست. اما اشکال دیگری دارد و آن این است که حدِّ شیء و ذات شیء به توسط عرض خاص بدست می آید پس باید این عرض خاص، ذاتی قرار داده شود تا بتواند واسطه ی ثبوت ذاتی برای محدود « مثلا انسان » بشود اما عرضی نمی تواند برای اثبات ذاتی و ثبوت آن، واسطه شود « بلکه باید ذاتی واسطه برای ثبوت ذاتی بشود » در اینصورت لازم می آید آن عرضی که واسطه شد، ذاتی شود زیرا برای اثبات ذاتی برای ذات اگر واسطه بخورد باید بواسطه ذاتی اثبات شود نه عرضی. لذا باید آن عرضی تبدیل به ذاتی شود و انقلاب عرضی به ذاتی لازم می آید.

اما به چه علت بایـد ذاتی را به وسـیله ذاتی باید اثبات کرد « البته ما معتقدیم که ذاتی را با وسـیله نمی توان اثبات کرد اما بنابر قول خصم که می گوید می توان ذاتی را با واسـطه اثبات کرده می گوییم آن واسطه باید ذاتی باشد، دلیل آن چه می باشد »؟ دلیل این است که ذاتی شیء بر شیء «یعنی محدود» حمل ذاتی می شود اما عرضی بر شیء، حمل عرضی می شود. ذاتی شیء با عرضـی شـیء فرق می کند زیرا عرضـی جدای از شـیء است و حمل عرضـی بر شـیء می شود اما ذاتی، خود شـیء است و حمـل ذاتی بر شـیء می شود. به عبـارت دیگر عرضـی به حمـل شایع حمل می شود و ذاتی به حمل اولی حمل می شود « اگر ذاتی بر ذات حمل شود خود شیء بر خودش حمل شده و حمل اَوّلی می شود » توجه کنید که بحث ما در وجود نیست بنده _ اسـتاد _ می خواهم مطلبی را با تسامـح بیان کنم. بحث ما در وجود نیست بلکه در ماهیت است اما بنـده _ اسـتاد _ تشبیهی به وجود می کنم که از محـل بحث بیرون است ولی برای واضـحتر کردی مطلب بیـان می شود. در حمل عرضـی، « کان » ناقصـه حمـل می شود امـا در حمـل ذاتی، « کـان » تـامه حمل می شود. « لفظ کان برای وجود است نه ماهیت ولی با تسامـح بیان می کنیم » این تفـاوت بین حمـل اولی و حمـل ذاتی است. اگر بخـواهیم ذاتی را به توسـط عرضـی حمـل کنیم امکـان نـدارد زیرا عرضی نمی تواند با ذاتی یکی باشد تا اگر عرضی حاصل شد ذاتی را هم بیاورد. پس عرضی نمی تواند واسطه شود.

ص: ۵۲۴

توضیح عبارت

و ان بأوسط لم یکن حداً للاصغر بل هو الرسم و الخاصه أُقتُنِص فکیف الاقتناص للذات و الحد الذی هو عینه بخص مخفف خاصه

« اقتنص » یعنی « اکتسب ». « خصّ » مخفف « خاص » است به معنای عرض خاص.

اگر حد برای محدود به توسط اوسطی، که آن اوسط، حد و ذاتی برای اصغر نیست بلکه رسم و عرض خاص است، کسب شود پس چگونه به خودمان اجازه می دهیم که ذات را توسط عرض خاص اکتساب کنیم.

مصنف در عبارت تعبیر به « بل هو الرسم و الخاصه » می کند یعنی آن اوسط، رسم است رسم یعنی امر عرضی است و از اقسام عرض خاص است چون در رسم از عرض خاص استفاده می شود مصنف به جای عرض خاص تعبیر به رسم کرده است و بعد از آن، عطف تفسیر را با لفظ « و الخاصه » آورده یعنی آن واسطه، عرض خاص است.

نکته: مصنف بیان کرد که چگونه به خودمان اجازه می دهیم ذات را به وسیله عرض خاص اکتساب کنیم؟ ممکن است شخص بگوید که ما ذات را به وسیله عرض خاص اکتساب نکردیم بلکه ذاتی را به وسیله عرض خاص اکتساب می کردیم. مصنف جواب می دهد که ذاتی هم عین ذات است. اگر ذاتی را با عرض خاص اکتساب کنید در واقع ذات را با عرض خاص اکتساب کردید زیرا نمی توان ذاتِ چیزی را با عرض خاص بدست آورد.

پس اشکال این شد که عرض نمی تواند ذاتی را در اختیار ما قرار دهد و چون ذاتی عین ذات است اشکال تبدیل می شود به اینکه عرض نمی تواند ذات را در اختیار ما بگذرد چون حکایت از ذات نمی کند پس عرض نمی تواند واسطه شود بنابراین عرضی را باید ذاتی کرد تا بتواند حکایت از ذاتی کند و واسطه قرار دهد. تا عرضی تبدیل به ذاتی شد انقلاب لازم می آید.

« و الحد الـذی هو عنه »: مصـنف بیان کرد « فکیف الاقتناص للذات بخص » یعنی چگونه ذات را با عرض خاص اکتساب می کنیـد. ممکن است کسـی بگویـد ما حدّ یعنی ذاتی را اکتساب کنیم نه ذات را. مصـنف با این عبارت « و الحد الذی هو عینه » می گویـد حـدی که عین ذات است. ذات و ذاتی که عین ذات است را چگونه به عرض خاص اکتساب می کنید مگر ذات را با عرض می توان اکتساب کرد؟ عرض حاکی از ذات نیست.

فیلزم کون العرضی ذاتیا

وقتی نتوانیـد ذات یا ذاتی را به توسط عرضـی ثابت کنیـد ناچارید عرضـی را عوض کنید و ذاتی کنید تا بتواند واسـطه شود. و این، انقلاب عرضی به ذاتی لازم می آید.

و ایضا

حـد وسـط اگر عرضـی باشـد اقسامی برای آن فرض می شود که بایـد مطرح شود. ما الان بـدون توجه به آن اقسام، اشـکال را گفتیم که انقلاب عرضی به ذاتی لازم می آید.

ذات و ذاتی را نمی توان به توسط عرضـــی ثابت کرد/ حـــد وسط برای محـــدود و حد نمی توان آورد/ حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ذات و ذاتی را نمی توان به توسط عرضـی ثابت کرد/ حـد وسط برای محدود و حد نمی توان آورد/ حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و ایضا علی تقدیر کون الاوسط رسما (۱) [۱]

ص: ۵۲۶

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۴، س۳، نشر ناب.

بحث در این بود که نمی توان حـد را به واسـطه برهان کسب کرد یعنی نمی توان محـدود را اصـغر قرار داد و حد را اکبر قرار داد و حـد وسـطی بین اینها فاصـله شود و به کمک حـد وسط، اکبر « که حـد است » را برای محـدود « که اصـغر است » ثابت کرد. شـقوقی مطرح شـد و درباره آن شـقوق بحث شد که همه آنها مشـتمل بر محذور بودند. قبل از توضـیح بحث، سه مطلب بیان می شود.

مطلب اول: در قسم اخیری که خوانـده شد حد وسط، عرض خاص شد و این عرض خاص می خواست اکبر را که ذاتی اسـت برای اصـغر ثابت کنـد به عبارت دیگر عرض خاص، واسـطه برای اثبات ذاتی شـد مصـنف بیان کرد که این امکان نـدارد مگر

اینکه عرضی تبدیل به ذاتی شود و انقلاب عرضی به ذاتی باطل است. پس این راه صحیح نیست. بنده _ استاد _ در ضمن توضیح بحث، به دو گونه بیان کردم. ابتدا گفتم چون عرض از معروض جدا می شود پس نمی تواند ذاتیِ معروض را برای معروض بیان کند معروض همان محدود است که اصغر قرار داده شده است و عرض، حد وسط است « مثل ضاحک » و ذاتیِ آن، اکبر است « مثل حیوان ناطق ». و اینگونه گفته می شود « الانسان ضاحک » و « کل ضاحک حیوان ناطق »، « فالانسان حیوان ناطق ».

توجه کنید که ذاتی برای ذی الذاتی به توسط عرض ثابت شد به عبارت دیگر، ذاتی برای معروضِ عرض به توسط عرض ثابت شد. معروض، انسان بود و عرض، ضاحک بود خواستیم ذاتی « حیوان ناطق » را برای معروض « انسان » به توسط عرض ثابت کنیم بنده _ استاد _ بیان کردم که عرض از معروض جدا می شود و ذاتی از آن معروضی که ذی الذاتی است جدا نمی شود بنابراین نمی توان عرضی را که جدا می شود واسطه قرار داد و ذاتی را که جدا نمی شود به توسط واسطه اثبات کرد. اما در مرتبه بعدی اینگونه بیان کردم: چون عرض حاکی از معروض نیست نمی تواند ذات معروض را نشان بدهد و ذاتیِ معروض را بیان کند. این بیان دوم، مشکلی نداشت. اما کلام اولی که بیان کردیم را بعضی نقض کردند و گفتند شما _ یعنی استاد _ گفتید عرض از معروض جدا می شود و ذاتی از ذی الذاتی جدا نمی شود پس نمی توان عرض را واسطه ی ثبوت ذاتی قرار داد. آنچه که جدا می شود نمی توان آن را واسطه در ثبوت چیزی که جدا می شود قرار داد. الان _ بنده _ استاد می خواهم این نقض را جواب بدهم. عرضِ لازم از معروض جدا می شود ذاتاً اما وجوداً جدا نمی شود. چون لازم، داخل ذات نیست. ذاتی « یعنی جنس و فصل » از ذات جدا نمی شود. اما وجوداً جدا نمی شود یعنی هر وقت ذات، وجود گرفت لازم هم وجود می گیرد ولی ذاتاً جدا است یعنی داخل در ذات نیست پس عرض، ذاتاً جدا است ولی ذاتی، ذاتاً جدا نیست « به وجود توجه نکنید اگر توجه کنید لازم، وجوداً از ملزوم جدا نیست، ذاتا هم از ذات جدا نیست ».

مطلب دوم: بیان شد حدّ، یا « مبدء البرهان » است یا « نتیجه البرهان » است یا « تمام البرهان » است. یکی از افراد سوال کرد که « حیوان ناطق » حد است اما کدام یک از این سه قسم است؟ جواب این است که اگر ماهیت موجوده تعریف شود حدّی که برای آن آورده می شود با شرط اینکه دو جزء داشته باشد که یک جزئش علت برای جزء دیگری باشد، می توان حد به هر سه قسمتش را داشت. در « حیوان ناطق »، این عبارت تعریف برای ماهیت من حیث هی است نه ماهیت موجوده. ذات ماهیت من حیث هی را اگر تشریح کنید عبارت از « حیوان » و « ناطق » است. چون موجود بودنش فرض نشده لذا به غایت و فاعلش اشاره نشد و فقط به جنس و فصلش اشاره شد. در اینچنین تعریفی که تعریف ماهیت من حیث هی است نه تعریف ماهیت موجوده، لذا آن سه قسم « مبدء البرهان، نتیجه البرهان، تمام البرهان » آورده نمی شود اگرچه اشتراک حد و برهان آورده می شود. پس نباید توقع داشت که هر حد تامّی به این سه قسم تقسیم شود بلکه حد تامی که اولا برای ماهیت موجوده ذکر شده و ثانیا یکی از دو جزئش علت برای دیگری است، می تواند یکی از این سه قسم را پیدا کند. بنابراین این سوال که « حیوان ناطق »، « مبدء البرهان » است یا « نتیجه البرهان » است یا « تمام البرهان » است اصلا جا ندارد چون هیچکدام از دو شرطی که برای تقسیم حد به این سه قسم بیان شد در « حیوان ناطق » وجود ندارد. البته در فصل و جنس گفتند فصل، علت جنس است اما جنس، علت فصل نیست. بر فرض این را قبول کنید و بگویید جزئی علت برای جزء دیگر است شرط اول « که تعریف برای ماهیت موجوده باشد » وجود ندارد زیرا « حیوان ناطق » فقط ماهیت من حیث هی را تعریف می کند و به فاعل و غایت کاری ندارد و ماهیت من حیث هی از محل بحث بیرون است و این تقسیم درباره اش اجرا نمی شود.

مطلب سوم: سوال شد در حدّی که « تمام البرهان » باشد باید هر چهار علت را داشت هم علت فاعلی و هم صوری و هم غایی و هم فـاعلی. چنانچه در مثال ابن سـینا به « قَدوم » یعنی تیشه ملاحظه شـد که حـد « تمام البرهان » بود و هر چهار علت در آن بود. قـانون همین است که در حـدّی که « تمـام البرهـان » است هر چهـار علت بایـد بیایـد. در اینجا سائل سوال می کنـد و می گوید: در حالی که در حد « تمام البرهان » یک جزء، علت گرفته شد و جزء دیگر معلول گرفته شد یعنی حد، مشـتمل بر علت و معلول شـد نه اینکه مشـتمل بر چهار علت باشـد. پس آن شـرطی که در حدِ « تمام البرهان » باید رعایت شود « که اشـمال بر چهار علت است » رعایت نشد.

جواب این است که بایـد چهار علتِ محـدود در حد آورده شود. یعنی آنچه که تعریف می شود « مثل غضب یا کسوف » باید چهـار علتش بیایـد. وقتی تعریف بـا محـدود سـنجیده شود دیـده می شود که مشـمتل بر چهار علتِ محـدود است ولی دو جزءِ تعریف که با یکدیگر سـنجیده می شوند می بینید یکی علت برای دیگری است و دیگری معلول برای اولی است. اما وقتی بین اجزاء مقایسه کنیـد یکی علت است و یکی معلول می باشـد. ولی وقتی بین مجموعه تعریف و معرَّف را ملاحظه کنید می بینید تعریف، مشـتمل بر چهـار جزءِ معرِّف هست. اینکه گفته می شود معرِّف در « تمـام البرهـان » بایـد مشـتمل بر چهار علت باشـد یعنی بر چهار علت معرِّف باید مشتمل باشد. اینکه گفته می شود در تعریفِ « تمام البرهان »، علت و معلول هست یعنی این دو جزء نسـبت به یکدیگر یکی علت است و یکی معلول است نه اینکه نسـبت به معرَّف سـنجیده شوند زیرا این دو جزء نسـبت به معرِّف مشـتمل بر چهار علت هستند. پس اشکالی ندارد که در « تام البرهان » گفته شود جزئی علت برای جزء دیگر است و در عین حال همه با هم، چهار علت برای محدود و معرّف هستند.

ص: ۵۲۹

مثـال: به مثال غضب توجه کنیـد که « غلیان » ماده است و اضافه « غلیان » به « دم القلب »، صورت می شود و « لاراده الانتقام » مشـیر به فاعـل و ذکر غـایت است اما در خود این دو که نگاه کنیـد « اراده الانتقام » علت می شود و « غلیان دم القلب » معلول می شود.

نکته: اجود التعـاریف آن است که صـراحتاً مشـتمل بر چهـار علت باشـد امـا بقیه تعـاریف هم اشارتاً مشـمتل بر هر چهار علت هسـتند به عبارت دیگر مشـتمل بر دو علت هستند صراحتاً و مشتمل بر دو علت هستند اشارتاً. وقتی ماهیت موجوده تعریف می شود هم بایـد ماهیت، ملحوظ شود « یعنی ماده و صورتش » هم باید وجود ملحوظ شود « یعنی فاعل و غایتش ». علت ماهیت، مـاده و صورت است و علتِ وجود، فاعـل و غـایت است. وقتی مـاهیتِ موجوده تعریف می شود، « مـاهیت » به معنـای « ذات » است و « وجود » هم به معنـای « وجود » است لـذا بایـد هم علتِ « ذات » یافت شود که ماده و صورت است هم علتِ « وجود » یـافت شود که فاعـل و غـایت است ولی دو مورد صـراحتاً ذکر می شود و دو مورد اشارتـاً ذکر می شود « در تمـام البرهـان هر چهار علت صراحتاً می آید ».

بحث امروز:

آخرین فرضـی که در اکتسـابِ حـد به توسـط برهان مطرح شـد این بود که حـد وسط، عرض برای اصـغر باشـد. در اینصورت انقلاب عرضی به ذاتی لازم می آید. الان مصنف در همین فرض « که حد وسط، عرض برای اصغر است » سه احتمال بیان می شود که باید هر سه باطل شود تا اکتساب حد به توسط عرض باطل گردد.

ص: ۵۳۰

اصـغر، معروض است و اوسط، عرض است. رابطه اوسط با اصغر روشن است چون اوسط، عرض برای اصغر است. باید اکبر را ملاحظه کرد که با اوسط چه رابطه ای دارد؟ چون در قیاس فقط رابطه اوسط با اصغر مطرح نیست بلکه رابطه اکبر با اوسط هم مطرح است.

اکبر برای اوسط یکی از دو حال را پیدا می کند:

۱ـ اعم است « یعنی می توانـد ذاتی باشـد و می توانـد عرضـی باشـد. یعنی هر دو بـا هم باشـد زیرا وقتی که ذاتی بود عرضـی نیست وقتی که عرضی بود ذاتی نیست ».

۲ـ ذاتی است. در این صورت یکبـار این ذاتی، ذاتی برای اوسـط قرار داده می شود یکبـار ذاتی برای موضوعِ اوسط قرار داده می شود. « اوسـط، عرض بود و اصـغر، معروضِ آن بود به معروض، موضوع هم گفته می شود پس اصـغر، هم معروضِ اوسـط است هم موضوع اوسط است ».

پس در اینجا سه فرض پیدا می شود:

فرض اول: اکبر نسبت به اوسط، اعم است « یعنی می تواند ذاتی باشد و می تواند عرضی باشد ».

فرض دوم: اکبر نسبت به اوسط ذاتی است.

فرض سوم: اکبر « نه نسبت به اوسط بلکه » نسبت به موضوعِ اوسط ذاتی است.

محـذور فرض اول: فرض اول این بود که اکبر برای اوسط، اعم باشـد. اوسط هم می خواهـد اکبر را برای اصـغر ثابت کنـد لذا همان اعم را برای اصـغر ثابت می کنـد چون برای خودش به صورت اعم ثابت شـده بود. یعنی ثابت می کنـد اکبر برای اصـغر می تواند ذاتی باشد و می تواند عرضـی باشد. این، مطلوب ما نبود مطلوب این بود که اکبر برای اصـغر ذاتی باشد نه اعم. پس به مطلوب رسیده نشد.

ص: ۵۳۱

محذور فرض دوم: اکبر مثلاً« حیوان ناطق » بود و اوسط مثلا « ضاحک » بود و اصغر مثلا « انسان » بود. نتیجه این می شود « حیوان ناطق » که می خواهد ثابت شود ذاتیِ « انسان » است در این فرض، ذاتیِ « ضاحک » هم هست. وقتی قیاس تمام می شود حکم می گردد به اینکه « حیوان ناطق » فرضاً ذاتی برای « ضاحک » بود اما نتیجتاً « یعنی با کمک استدلال » ذاتی برای « انسان » است. لازم می آید که یک شیء، ذاتی برای دو چیز باشد. هم ذاتی برای این ذات است هم ذاتی برای عرضِ این ذات است و این، واضح البطلان است که یک شیء، ذاتیِ دو چیز باشد که با هم مغایر هستند. به عبارت بهتر که خود مرحوم سبزواری فرمود: لازم می آید آن که ذاتیِ نوع است ذاتیِ عرض خاص این نوع هم باشد و این واضح البطلان است.

محذور فرض سوم: اگر مثلاً« حیوان ناطق » ذاتی برای « انسان » باشد. این، همان مطلوب است که در اینجا به عنوان فرض مطرح شده است. به عبارت دیگر فرض می گیرید که اکبر، ذاتی است برای موضوع اوسط که اصغر می باشد و این همان است که در استدلال، به عنوان نتیجه مطرح می شد، چگونه آن را فرض می کنید؟

توضیح عبارت

و ایضا علی تقدیر کون الاوسط رسما ان اُطلِقت حملُ الاکبر علی الاوسط ای الحمل ذاتیا کان او عرضیا

ص: ۵۳۲

« علی الاوسط » متعلق به « حمل » است.

مراد از « ای الحمل ذاتیا کان او عرضیا » این است « سواء کان الحمل ذاتیا او عرضیا ».

« ایضا »: علاوه بر اشکالِ انقلاب عرضی به ذاتی، این محتملاتی که در فرض عرضی بودنِ اوسط است هر سه باطل می باشد.

ترجمه: و همچنین در فرضی که اوسط، رسم باشد « مراد از رسم، عرض خاص است. خود مصنف در سطر دوم همین صفحه تعبیر به _ الرسم _ کرد و با لفظ _ و الخاصه _ عطف تفسیر گرفت معلوم شد که مراد از _ الرسم _، _ و الخاصه _ است » یعنی عرض برای اصغر باشد « در این صورت اکبر یا اعم است یا ذاتی اوسط است یا ذاتی موضوع اوسط است » اگر اکبر بر اوسط، مطلق حمل شود « مراد از مطلق این است که هم حمل ذاتی را شامل شود هم حمل عرضی را شامل شود به عبارت دیگر اکبر، هم ذاتی اوسط باشد تا حملش بر اوسط، ذاتی بشود هم عرضی اوسط باشد تا حملش بر اوسط، عرضی بشود » یعنی گفته شود حمل اکبر بر اوسط ذاتی باشد « که قهراً اکبر، ذاتی اوسط می شود » یا حمل، عرضی باشد « که قهراً اکبر، عرضی اوسط می شود ».

فهکذا ای بنحو الاطلاق مستنتج فی الاصغر ای فی حمل الاکبر و هو الحد علیه

اگر حمل اکبر بر اوسط، مطلق گذاشته شود به همین نحوه اطلاق، در اصغر هم نتیجه گرفته می شود یعنی همانطور که حمل اکبر بر اوسط، مطلق گذاشته شد در نتیجه که حمل اکبر بر اصغر می شود نیز این حمل، مطلق است.

ص: ۵۳۳

ترجمه: پس به نحو اطلاق، این اکبر در اصغر نتیجه گرفته می شود « یعنی حمل اکبر بر اصغر به نحو مطلق می شود ».

« ای فی حمل الاکبر و هو الحد علیه »: عبارت « و هو الحد » را بین دو خط تیره قرار دهید. « علیه » متعلق به « حمل » است. عبارت « ای فی حمل الاکبر علیه » می خواهد لفظ « فی الاصغر » را معنا کند. ضمیر « علیه » به « اصغر » برمی گردد. مصنف فرمود « مستنتج فی الاصغر » یعنی در نتیجه، حمل اکبر بر اصغر هست.

مصنف با عبارت « و هو الحد » بیان می کند که مراد از « اکبر » چیست؟ یعنی اکبر در بحث ما، حدّ و ذاتی است و نمی تواند مطلق باشد. توجه کنید که مصنف در عبارت « و هو الحد » محذور را بیان می کند. یعنی اگر اکبر بر اصغر به صورت مطلق حمل شود چه محذوری دارد؟ می فرماید محذور این است که اکبر حد اصغر است. حد بر محدود به صورت مطلق حمل نمی شود بلکه حد، به نحو ذاتی حمل بر محدود می شود.

فلا یلزم المطلوب

در اینصورت، مطلوب لازم نمی آید. مطلوب این بود که اکبر، ذاتی اصغر شود نه اینکه اکبر نسبت به اصغر، مطلق شود.

و إن علی سبیل حدیهٍ له ای للاوسط حُمِلَ الاکبرُ علی الاوسط

مصنف از اینجا وارد فرض دوم می شود.

ص: ۵۳۴

ترجمه: اگر، به نحو حد بودن برای اوسط، اکبر را بر اوسط حمل کنید « به عبارت دیگر اکبر را بر اوسط به نحو حدیت حمل کنید یعنی اکبر ذاتی اوسط است ».

فکیف حدُّ النوع للخَصِّ جُعِل

مصنف با این عبارت اشکال فرض دوم را بیان می کند که حدّ و ذاتیِ نوع چگونه برای عرض خاصه قرار داده می شود. آیا یک ذاتی می تواند ذاتی برای دو شیءِ مغایر باشد؟

ترجمه: حد نوع « که اکبر است و ذاتی اصغر یعنی نوع می باشد » چگونه ذاتی عرض خاص « که حد وسط است » قرار گرفته است.

فهل یکون حد الانسان و الضاحک واحدا؟

مصنف با این عبارت محذور را با مثال بیان می کند.

آیا می شود حدِ انسان که نوع است و حدِ ضاحک، که عرض خاص است یکی باشد به طوری که هر دو یک ذاتی داشته باشد؟ خیر پس اکبر را نمی توان ذاتی اوسط قرار داد در حالی که اوسط، عرضی اصغر است.

و ان حُمِلَ علی انه حد لموضوع الاوسط الذی هو الخاصه اعنی الانسان فقد اُخِذَ المطلوب فی بیان نفسه

مصنف از اینجا وارد فرض سوم می شود.

« و ان حمل » یعنی « و ان حمل الاکبر علی الاوسط » نه از این جهت که اکبر، ذاتی اوسط است بلکه « علی انه حد لموضوع الاوسط » یعنی اکبر، حد و ذاتی برای موضوع اوسط است نه برای خود اوسط.

« الذی هو الخاصه »: این عبارت مربوط به « الاوسط » و صفت آن است و لفظ « اعنی الانسان » تفسیر موضوع اوسط است.

ص: ۵۳۵

اگر اکبر را ذاتی گرفتید اما نه برای خود اوسط که عرض خاص انسان بود بلکه برای موضوع اوسط که خود انسان بود در اینصورت فرض کردید که اکبر، ذاتی اصغر باشد یعنی فرض می کنید « حیوان ناطق »، ذاتی « انسان » باشد و همین که مفروض است می خواهد در نتیجه بیاید.

« فقد اُخذ المطلوب فی بیان نفسه »: مطلوب در بیان خودش اخذ و فرض شده و نتیجه گرفته شده است. به عبارت دیگر به توسط مطلوب به خود مطلوب رسیده شد و این، مصادره است.

تا اینجا عرضی بودن اوسط باطل شد. در جلسه قبل هم از راه انقلاب عرضی به ذاتی، عرضی بودن اوسط باطل شد پس نتیجه گرفته شد که اوسط نمی تواند عرضی باشد. قبلا هم بیان شده بود که اوسط نمی تواند ذاتی باشد. پس نتیجه گرفته می شود که اکبر نمی تواند به طریق اوسط برای اصغر ثابت شود « چه اوسطش، ذاتی باشد چه عرضی باشد ».

بیان کلام شیخ در این مطلب که حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان کلام شیخ در این مطلب که حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ حد را نمی توان با برهان کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

قال الشیخ فی کتاب النجاه: « لا یمکن اکتساب الحد بالبرهان (۱)

بحث در این بود که نمی توان ذاتی شیء را بتوسط برهان بدست آورد یعنی نمی توان محدود را اصغرِ قیاس قرار داد و حد را اکبر قیاس قرار داد و با حد وسطی که انتخاب می شود آن حد که اکبر است برای محدود که اصغر است ثابت کرد. این مطلب توضیح داده شد و محذورهایی که داشت نیز بیان گردید. الان مصنف می خواهد از کلام ابن سینا شاهدی بیاورد. کلام ابن سینا نیاز به توضیح ندارد زیرا مطالب ایشان گفته شده است فقط بعضی نکته ها را اشاره کرده که مصنف بیان نکرده است و عبارات ابن سینا با عبارات مصنف کمی فرق دارد ابن سینا در ابتدا بیان می کند که اگر خواستید حدّی را برای محدود، به وسیله برهان ثابت کنید و به تعبیر دیگر اگر خواستید حدی را با برهان کسب کنید احتیاج به حد وسط هست زیرا هر برهان و قیاسی احتیاج به حد وسط دارد. پس اگر بخواهید از طریق قیاس ثابت کنید که این حد برای این محدود است باید حد وسط آورد. « تا اینجا را خود مصنف هم بیان کرده بود که اگر بخواهید حدّ را از طریق برهان برای محدود اثبات کنید باید حد وسط آورد » اما ابن سینا یک شرط و قیدی می آورد و آن این است که حد وسط باید مساوی با طرفین « یعنی اصغر و اکبر » باشد.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۴، س۹، نشر ناب.

سوال: این قید چه چیزی را خارج می کند؟

جواب: اگر حـد وسط، عرض عام برای اصـغر گرفته شود قیاس، نتیجه نمی دهـد بایـد حد وسط، یا عرض خاص « یعنی عرض مختص نه اینکه مراد از خاص، به معنای اخص باشد زیرا قید کردید که حد وسط باید مساوی باشد هم با اصـغر و هم با اکبر » یا ذاتی باشد.

سوال: چرا این قید اعتبار می شود؟

جواب: ابن سـینا می خواهـد به توسط حـد وسط، اکبر را برای اصـغر ثابت کند. اصـغر و اکبر در در ما نحن فیه، حد و محدود هسـتند و حد و محدود مساوی هسـتند فقط فرقشان به اجمال و تفصـیل است « یعنی بر هر چیزی که انسان صدق کند بر همان چیز حیوان ناطق صدق می کند و بر هر چیزی حیوان ناطق صدق کند بر همان چیز انسان ناطق صدق می کند ». وقتی اصـغر و اکبر در ما نحن فیه مساوی هسـتند اگر اوسط مساوی باشـد می تواند این مساوی را به آن مساوی برساند اما اگر مساوی نباشـد نمی تواند برساند زیرا حد وسط می خواهد همه افراد اکبر را برای افراد اصغر ثابت کند اگر اعم یا اخص باشد از عهده ی این منظور بر نمی آید و نمی تواند همه افراد اکبر را برای اصـغر ثابت کند و در نتیجه نمی تواند اکبر را برای اصغر ثابت کند پس باید مساوی باشد تا بتواند اثبات کند. پس در جایی که اصغر و اکبر مساوی اند حد وسط باید مساوی باشد. در ما نحن فیه هم همینگونه است زیرا کبر، حد است و اصـغر، محدود است و حد و محدود « یعنی اصغر و اکبر » مساوی اند پس اوسط هم باید با هر دو مساوی باشد.

ص: ۵۳۷

مصنف این مطالب را در کلام خودش نیاورد چون به وضوحش واگذار کرد یا اینکه چون می دید که بعداً از کتاب نجاه ابن سینا نقل می کند کذا در کلمات خودش نیاورد.

بنده _ استاد _ وقتی مطالب مصنف را توضیح می دادم عرض عام را از محل بحث خارج کردم و بیان کردم که یا عرض خاص باشد یا ذاتی باشد.

توضیح عبارت

قال الشیخ فی کتاب النجاه: « لا یمکن الکتاب الحد بالبرهان

عبارت « لا یمکن اکتساب الحد بالبرهان » همان مدعایی است که مرحوم سبزواری مطرح کرد که حد را با برهان نمی توان کسب کرد.

لانه لابد فیه من حد اوسط مساوٍ للطرفین لان الحد و المحدود متساویان

ضمیر « فیه » به « برهان » بر می گردد.

ترجمه: در هر برهانی بلکه در هر قیاسی احتیاج به حد وسط است که حد وسط مساوی با دو طرف « یعنی اصغر و اکبر » باشد زیرا حد و محدود مساوی اند « حد، که اکبر قرار داده شده و محدود، که اصغر قرار داده شده مساوی اند یعنی اکبر و اصغر مساوی اند پس حد وسط هم باید با هر دو مساوی باشد تا بتواند یکی را برای دیگری ثابت کند ».

و ذلک الاوسط لا یخلو اما ان یکون حداً آخر او یکون رسماً و خاصه

« رسما و خاصه »: ابن سینا لفظ « خاصه » را عطف تفسیر بر « رسما » قرارداد مرحوم سبزواری هم در صفحه ۲۲۴ سطر ۲ همین کار را کرد در آنجا که فرمود « هو الرسم و الخاصه ».

ص: ۵۳۸

ابن سینا می فرماید آن اوسط که می خواهد بین حد و محدود فاصله شود، یا حد دیگری برای اصغر است یا خاصه برای اصغر است. توجه کنید که مرحوم سبزواری قبلا سه فرض درست کرد:

۱ _ حد وسط، حد برای اصغر باشد عین همان اکبر. این مصادره می شود.

۲ _ حد وسط، حد برای اصغر باشد اما غیر از حدی که اکبر است.

۳ _ حد وسط، حد برای اصغر نباشد بلکه عرض خاص باشد.

ابن سینا قسم اول را مطرح نمی کند چون واضح است که مصادره می باشد و باطل است ولی دو قسم دیگر را مطرح می کند.

در جایی که آن حد، حد دیگری باشد ابن سینا بیان می کند که آن حد دیگر باید اثبات شود یعنی اگر این حد « که اکبر است » برای اصغر اثبات می شود حد اوسط را هم باید اثبات کرد چون حد اوسط یکبار برای اصغر آورده می شود و یکبار مرتبط به اکبر می شود.

ابن سینا برای اثبات این مطلب، سه احتمال مطرح می کند اما مرحوم سبزواری دو احتمال اول را فقط مطرح کرده بود.

احتمال اول: با حد سوم اثبات شود. زیرا حد اول برای اصغر، اکبر قرار داده شده است حد دوم برای اصغر، حد وسط قرار داده شده است الان نیاز به حد سوم است که حد دوم « که حد وسط است » را برای اصغر ثابت کند. دوباره برای حد سوم، حد چهارم آورد. در اینصورت تسلسل لازم می آید.

ص: ۵۳۹

احتمال دوم: حد دوم با حد اول اثبات شود. حد اول، اکبر بود و حد دوم، اوسط بود. یعنی به وسیله حد دوم « که اوسط است » حد اول « که اکبر است » را برای اصغر ثابت شود بعداً سوال می شود که اوسط چگونه برای اصغر ثابت شد؟ جواب داده می شود به اینکه با حد اول ثابت شد. در اینصورت دور لازم می آید.

احتمال سوم: حد وسط که حد دوم برای اصغر قرار داده شده است از برهان کسب نشود بلکه از طریق دیگر کسب شود که در فصل بعد آن طریق بیان می شود.

ابن سینا اشکال می کند و می گوید چرا در ابتدا حد اول را از همان طریق اثبات نکردید اگر طریق دیگری برای اثبات حد داشتید حد اول را از طریق دیگر اثبات می کردید چه لزومی داشت که راه، طولانی تر شود به اینکه به سراغ حد دوم بروید و حد دوم را از طریق دیگر اثبات کنید؟ بلکه از همان ابتدا حد اول را از طریق دیگر اثبات می کردید.

ابن سینا وقتی فرض دوم را باطل می کند وارد فرض سوم می شود که حد وسط، حد نباشد بلکه عرض خاص باشد.

ترجمه: این اوسط که با طرفین مساوی است خالی نیست از اینکه یا حد دیگر است یا رسم و خاصه است.

فامّا الحد الآخر فاذاً السوالُ فی اکتسابه ثابت فان اکتسب بحدٍّ ثالثٍ فالامر ذاهبٌ الی غیر النهایه

ابن سینا می فرماید اگر حد دیگری برای اصغر باشد یکی از سه احتمال در آن هست که هر سه احتمال دارای محذور است.

ص: ۵۴۰

ترجمه: اگر حـد اول « اکبر » از طریق حـد دیگری اثبـات شود در این هنگام سوال در اکتسابِ حـد دوم ثابت است « یعنی حد اول به توسـط حـد دوم اثبات می شود سوال این است که حـد دوم به توسط چه چیز اثبات می شود؟ » اگر از طریق حـد ثالث اکتساب کنیـد « و ثالث را از طریق رابع و رابع را از طریق خاص و هکذا... » پس امر « یعنی این اثبات ها » به سـمت بی نهایت می رود یعنی تسلسل در اثبات حدود لازم می آید و یک شیء دارای بی نهایت حد می گردد. اگر برای شناخت این شی همه حـدود، لازم بود هرگز شـناخته نمی شود زیرا آنچه که بی نهـایت است را نمی توان شـناخت. به عبارت دیگر اگر واسـطه ها بخواهنـد بی نهـایت باشـد بایـد این واسـطه ها را شـناخت تا بتوان گفت اکبر برای اصـغر ثابت است و چون این واسـطه ها بی نهایت هستند هرگز شناخته نمی شود و لذا نمی توان ثابت کرد که اکبر برای اصغر ثابت است.

و ان اکتسب بالحد الاول فذلک دور

اگر حد دوم با حد اول کسب شود دور می شود.

مرحوم سبزواری این دو مورد را بیان کرده بود اما مورد سوم را ابن سینا با عبارت بعدی اضافه می کند.

و ان اکتسب بوجه آخر غیر البرهان فَلِمَ لا یکتسب به هذا الحد؟!

« هذا الحد »: یعنی « حد اول ».

ترجمه: اگر حـد اول به وسـیله برهان « یعنی حد دوم » کسب شود « ولی حد دوم از راه دیگری رفته می شود و به برهان و حد وسط کار نـدارد. این مطلب در فصل بعـد توضـیح داده می شود که وجه دیگری برای کسب حد وجود دارد » پس چرا به آن غیر برهان، حد اول کسب نمی شود « این احتمال، اشکالش این است که تطویل مسیر است ».

علی انه لا یجوز ان یکون لشیء واحد حدان تامان علی ما سنوضح

این عبارت، اشکالِ مشترکی بر هر سه فرض می کند، هم آن فرضی که تسلسل لازم آمد هم آن فرضی که دور لازم آمد هم آن فرضی که تطویل مسیر لازم آمد. در هر سه فرض برای اصغر، حدهای متعدد قرار داده شد که یکی اکبر و یکی اوسط بود. در آنجایی که تسلسل لازم می آید به این دو حد اکتفا نمی شود بلکه حد سوم و چهارم و .. تا بی نهایت لازم می آید ولی در اینجا که دور لازم می آید به همین دو حد اکتفا می شود و در جایی هم که تطویل مسیر لازم می آید به همین دو حد اکتفا می شود. در هر صورت لااقل لازم می آید برای یک شیء، دو حد لازم بیاید و این جایز نیست زیرا معنای دو حد داشتن این است که دو ذاتی برای یک شیء باشد و چون ذاتی ها مساوی با ذات هستند لازم می آید که دو ذات برای یک شیء باشد و این باطل است.

سوال: آیا یک شیء ممکن است دو جنس داشته باشد؟

جواب: گفتند یک شیء نمی تواند دو جنس در عرض هم داشته باشد ولی دو جنس در طول هم می تواند داشته باشد. انسان، جنسِ « حیوان » و جنسِ « جسم نامی » و جنسِ « جسم مطلق » و جنسِ « جوهر » را دارد یعنی دارای چهار جنس است ولی چون در طول هم هستند اشکال ندارد. انسان می تواند فصل متعدد داشته باشد ولی در صورتی که در طول هم باشند ولی در عرض هم نمی تواند دو فصل داشته باشد. اما یک شیء نمی تواند دو ذاتی داشته باشد چون ذاتی به معنای چیزی است که مرکب از جنس و فصل است. ذاتی همان ذات است. امکان ندارد که یک شیء دارای دو ذات در طول هم یا دارای دو ذات در عرض هم باشد.

ص: ۵۴۲

پس ذاتی که مجموع جنس و فصل است اصلاً نمی تواند متعدد باشد یعنی در « حیوان ناطق » تمامِ ماسبق جمع شده است و تعددی در کار نیست بلکه اشتمال است یعنی فصل اخیر مشتمل بر تمام ذاتیات قبل است.

نکته: اگر بگویید « هر ناطقی حیوان است » صحیح نیست باید گفت « هر ناطقی، حیوانِ مخصوص انسان است ». تعبیر اول غلط است زیرا نمی توان گفت حیوانات دیگر هم ناطق هستند. پس هر ناطقی، مطلق حیوان نیست، حیوانِ غیر ناطق هم نیست فقط حیوانِ ناطق است یعنی خود ناطق، حیوان را تعیین می کند.

ترجمه: علاوه بر اینکه جایز نیست که دو حد تام برای یک شیء باشد بنابر آنچه که بعداً توضیح می دهیم.

نکته: بنده _ استاد _ تاکید می کنم در حد باید مجموعه جنس و فصل باشد. در ذاتی هم همین تاکید را دارم که مجموعه جنس و فصل باید باشد. مصنف هم، در عبارت خودش از لفظ « حد » استفاده کرده ولی به آن اکتفا نکرده یعنی به مجموعه جنس و فصل اکتفا نکرده بلکه لفظ « تام » را هم اضافه کرده است.

و ان کانت الواسطه غیر حد فکیف صار ما لیس بحد، اعرف وجوداً للمحدود من الامر الذاتی المقوم له

« من الامر الذاتی » متمم افعل تفصیل یعنی «اعرف» است.

ابن سینا از اینجا وارد فرض دوم می شود. واسطه ای که می خواهد اکبر را بر اصغر اثبات کند آن واسطه « یعنی حد وسط »، عرض خاص برای اصغر باشد و حد دیگری برای اصغر نباشد، مرحوم سبزواری در اینجا فرمود که لازمه اش انقلاب عرضی به ذاتی است ولی ابن سینا این اشکال را مطرح نمی کند بلکه اشکال دیگری بیان می کند. اشکال دیگر این است که باید در اثبات، از آنچه که معلوم است استفاده کرد تا به مجهول رسید به عبارت دیگر از اعرف باید استفاده کرد. لذا اگر حد وسط شناخته نباشد و ثبوتش برای اصغر دانسته نشود نمی توان به توسط آن « یعنی حد وسط » اکبر را برای اصغر ثابت کرد بلکه حتما باید دانست که اوسط برای اصغر ثابت است.

ص: ۵۴۳

در اینجا اوسط، عرض خاص است و به عبارت دیگر اوسط، عرضی است. اکبر، حد است و به عبارت دیگر اکبر، ذاتی است. برای شیء، عرضی اعرف نیست بلکه ذاتی، اعرف است. در ما نحن فیه به توسط عرضی که اعرف نیست، ذاتی که اعرف هست اثبات می شود و این دارای اشکال است.

ترجمه: چگونه آن که حد نیست « بلکه عرض است و حد وسط قرار گرفته شده است » ثبوتش برای محدود، اعرف از امر ذاتی است که آن امر ذاتی مقوم محدود است « معنا ندارد آنچه که خارج از محدود است ثبوتش واضحتر باشد از آنچه که مقوّم است. زیرا مقوِّم، جزء ذات است و ثبوتش خیلی روشن تر است از آنچه که بیرون از ذات است ».

نکته: توجه کنید که ابن سینا نمی گوید خود این شیء اعرف باشد بلکه می گوید باید وجود آن برای محدود اعرف باشد زیرا بحث در وجود است نه در فهم. یعنی نمی خواهد از طریق اوسط، اکبر فهمیده شود بلکه می خواهد از طریق اوسط، اکبر برای اصغر اثبات می شود پس خود اوسط باید اعرف ثبوتاً و اعرف وجوداً للمحدود باشد تا بتواند ثبوت اکبر برای اصغر را درست کند. اما چگونه می توان گفت عرضی اعرف وجوداً و ثبوتاً از ذاتی است؟

« المقوم له »: ضمیر آن به « محدود » بر می گردد. این عبارت، وصفِ مشعر بالعلیه است یعنی چرا نمی توان عرض را اعرف از ذاتی قرارداد؟ به خاطر اینکه ذاتی، مقوم است و آن خارجی نمی تواند اعرف از معرِّف باشد.

ص: ۵۴۴

و هو الحد

و امرِ ذاتیِ مقومِ محدود، حدّ است.

حتی یکتسب به » (۱) هذا کلامه

این عبارت مربوط به « کیف صار » است یعنی چگونه عرضی، اعرف از ذاتی می شود تا این ذاتی به توسط عرضی کسب شود و برای محدود اثبات شود؟

سوال: تسلسل در صورتی باطل است که ترتبی باشد، حکما تسلسل تعاقبی را باطل نمی دانند. تسلسل اعتباری را هم کسی باطل نمی داند. در اینجا شخصِ حکیم حرف می زند و تسلسل را باطل می کند پس باید تسلسل، ترتبی باشد یعنی حلقه ی بعد، مترتب و متوقف بر حلقه قبل باشد و حلقه قبل متوقف بر قبل از آن باشد و اینچنین توقفی در سلسله علل و معالیل است یعنی بعدی، معلول است و قبلی، علت است و معلول ترتیب بر علت دارد. دوباره آن علت، معلول برای قبل از خودش است و ترتب دارد. پس سلسله اگر ترتبی باشد باطل است. سوال این است که تسلسل در اینجا آیا ترتبی است یا خیر؟

جواب: ذاتی می تواند در واسطه برای اثبات ذاتی دیگر شود یعنی مثلا ذاتیِ دوم واسطه برای اثبات ذاتیِ اول گرفته می شود پس در همین جا علیت درست می شود. به عبارت دیگر، اوّلی وقتی شناخته می شود که دومی برای شما شناخته شود و دومی وقتی شناخته می شود که سومی برای شما شناخته شود. پس در شناخت شما توقف وجود دارد. لذا تسلسل در شناخت شما اتفاق می افتد. اما در بیرون از ذهن اگر ترتب درست شود تسلسل هم اتفاق می افتد اگر درست نشد تسلسل هم اتفاق نمی افتد. بلکه همان تسلسل در ذهن کافی است. اگر تسلسل در ذهن باشد هیچ وقت به شیء مجهول رسیده نمی شود چون باید بی نهایت مجهول ها معلوم گردند تا به آن مجهولی که مطلوب است رسیده شود.

۱- النجاه، ابن سینا، ص۱۴۶، ط دانشگاه.

نکته: تسلسل در ذهن معنایش این نیست که در ذهن خودتان یک امرِ متسلسل را تصور کنید بلکه در ذهن خودتان می توانید امر متسلسل را بالاجمال تصور کنید. اینکه گفته شود تسلسل در ذهن اتفاق می افتد یعنی شناخت ذهن شما نسبت به امری متوقف بر شناخت امر دیگر می شود و آن شناختش متوقف بر شناخت امر دیگر می شود و همین طور ادامه پیدا می کند و آخر ندارد. این، تسلسل ذهنی « یعنی یک امر متسلسل در خارج، در ذهن خودمان تصور کنیم » امکان دارد مثلا « بی نهایت » در ذهنتان بالاجمال تصور می شود. این، اشکال ندارد. تسلسل در خود ذهن لازم می آید یعنی ذهن ما اگر بخواهد این شیء را بشناسد باید قبل از آن را بشناسد و اگر بخواهد قبلی را بشناسد باید قبل از خودش را بشناسد و این محال است و الا تصور یک امر متسلسل محال نیست بلکه تحققِ تسلسل در ذهن، محال است. تسلسل در ذهن وجود دارد. در خارج هم می توان تسلسل در ذهن را درست کرد به شرطی که فصول، علت گرفته شوند. فصل اول، مستند به فصل دوم و فصل دوم مستند به فصل سوم است. اما اگر ذاتیات در عرض یکدیگر گرفته شدند ترتب در خارج را نمی توان اثبات کرد اما در هر صورت ترتب در ذهن می آید و مانع علم می شود.

حد را نمی توان با برهان اکتساب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

ص: ۵۴۶

موضوع: حد را نمی توان با برهان اکتساب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

ان قلت: کثیراً ما یکون ما لیس بحدٍّ اعرف (۱) [۱]

بیان شد که حد را نمی توان از برهان بدست آورد یعنی برای ارتباط دادن حد به محدود، حد وسطی در اختیار نیست که به توسط آن حد وسط، حد را به محدود ارتباط داد همانطور که به توسط حد وسط، اکبر به اصغر ارتباط داده می شود. زیرا اگر حد وسط باشد یا ذاتی است یا عرضی است و ذاتی بودنش محذور دارد عرضی بودنش هم دارای محذور است پس حد وسط وجود ندارد و وقتی حد وسط نباشد نمی توان به توسط حد وسط، حد را به محدود نسبت داد یعنی نمی توان بر حد اقامه برهان کرد چون برهان به معنای استفاده از حد وسط است و وقتی حد وسط نباشد برهان تشکیل نمی شود. در فرضی که حد وسط، عرضی باشد ابن سینا اشکال کرد و گفت: اگر حد وسط، عرضی باشد و بخواهد ذاتی را برای اصغر ثابت کند لازمه اش این است که حد وسط، اعرف از ذاتی باشد چون آنچه که واسطه برای اثبات شیئی می شود باید اعرف باشد. حد وسط در همه قیاسها، نسبت به اصغر اعرف است تا اکبر. به عبارت دیگر وجود حد وسط برای اصغر اعرف از وجود اکبر برای اصغر است، لذا وجود حد وسط برای اصغر، سبب و واسطه می شد تا اکبر برای اصغر هم ثابت شود. حال اگر حد وسط، عرض باشد با توجه به اینکه اکبر، ذاتی است لازم می آید ثبوتِ عرضی برای اصغر اعرف از ثبوت ذاتی برای اصغر باشد. این ممکن نیست که عرضی یا ثبوت آن، اعرف باشد. ابن سینا با این حرف هایی که بیان کرد نتیجه گرفت که عرضی را نمی توان حد وسط قرار داد. شخصی اعتراض می کند و جواب داده می شود.

ص: ۵۴۷

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۵، س۷، نشر ناب.

اشکال: کثیراً اتفاق می افتد که ثبوت حد وسط برای اصغر، اعرف از ثبوت اکبر برای اصغر است و اعرف می تواند واسطه برای دیگری شود. چون عرضی باعث می شود که معروض از طریق آن، تصور شود مثلاـ از طریق ابیض می توان جدار را تصور کرد. از طریق ذاتی هم می توان شی را تصور کرد مثلاـ از طریق تصور آجر و سیمان می توان حقیقت دیوار را تصور کرد. هم ذاتی وسیله تصور شی است هم عرضی وسیله تصور است ولی تصور شی به تصور ذاتی، تصور کُنه و حقیقت آن است. اما تصور شیٔ به توسط عرض، تصورِ بالوجه است نه بالکُنه، یعنی صورت و نمونه و وجهی از وجوه دیوار تصور می شود. این دیوار دارای خصوصیاتی است از جمله ابیض بودنش است که از طریق این خصوصیت دیوار تصور می شود.

روشن است که تصور وجه و صورت ارزشش پایین تر از تصور کُنه و حقیقت است ولی آسانتر است. اگر دیوار را بخواهید از طریق سفیدی بشناسید به آسانی شناخته می شود. اگر دیوار را بخواهید از طریق جنس و فصل بشناسید به سختی شناخته می شود. پس تصور وجه، آسانتر از تصور کُنه است. بنابراین وجه برای شیٔ اعرف از کُنه است چون شناخت وجه، آسانتر است لذا می توان عرضی را واسطه شناخت ذاتی قرار داد. چگونه ابن سینا گفت عرض برای شیٔ، اعرف از ذاتی نیست و نمی توان وسیله شناخت و ذاتی شود در حالی که عرض، وجه است و ذاتی، کُنه است و وجه برای شیٔ اعرف از کنه است؟

اشکالی که مرحوم سبزواری به این فرض مطرح کرده بود این بود که لازم می آید عرضی منقلب به ذاتی شود. این اشکال بر کلام مرحوم سبزواری وارد نیست اما بر کلام ابن سینا وارد است.

توضیح عبارت

ان قلت کثیراً ما یکون ما لیس بحدٍ اعرف

آنچه که حدّ و ذاتی نیست بلکه عرضی است کثیراً مّا اعرف است یعنی ثبوتش برای شئ، اعرف است از ثبوت ذاتی برای شئ.

لان تصور الشئ بوجهٍ اسهل من تصور الشئ بالکنه

زیرا تصور شئ به وسیله وجهش که عرضش می باشد آسانتر است از تصور شئ به وسیله کُنهش که ذاتیش می باشد پس دسترسی به عرضی بیشتر از دسترسی به ذاتی می باشد لذا عرضی شناخته تر است تا ذاتی. چگونه گفتید عرضی، شناخته تر نیست در حالی که عرضی شناخته تر است؟

فکیف قال الشیخ: فکیف صارت الی آخره؟

چگونه شیخ با توجه به اینکه عرضی، اعرف از ذاتی است فرمود « فکیف صار ما لیس بحدٍ اعرف وجوداً للمحدود من الامر الذاتی » که در همین صفحه سطر ۵ آمده بود. یعنی چگونه ابن سینا فرمود « آنکه حد نیست اعرف از حد است یعنی چگونه عرضی، اعرف از ذاتی است به عبارت دیگر می خواست بیان کند عرضی اعرف از ذاتی نیست در حالی که کثیراً مّا عرضی اعرف از ذاتی است پس اشکال بر ابن سینا وارد است ».

صفحه ۲۲۵ سطر ۹ قوله « قلت »

جواب: اگر به کلام ابن سینا مراجعه شود به این صورت آمده « فکیف صار ما لیس بحدٍ اعرف وجوداً للمحدود من الامر الذاتی » به عبارت « وجوداً للمحدود » دقت کنید. اگر این عبارت برداشته شود به این صورت می شود « فکیف صار ما لیس بحد اعرف من الامر الذاتی » یعنی اعرف بودن عرضی را از ذاتی انکار می کند.

توجه کنید که با عبارت « وجوداً للمحدود » که ابن سینا در عبارت خودش آورد جواب اشکال داده می شود. « وجوداً للمحدود » یعنی عرض برای محدود وجود دارد ذاتی هم برای محدود وجود دارد. اما وجود ذاتی برای محدود، اعرف از وجود عرضی برای محدود است یعنی نمی خواهد بگوید « ذاتی اعرف از عرضی است » تا کسی بگوید « دسترسی به عرضی بیشتر است پس عرضی، اعرف است » بلکه می خواهد بگوید وجود ذاتی برای محدود، اعرف از وجود عرضی برای محدود است. اما « وجوداً للمحدود » به چه معناست؟ « وجوداً للمحدود » به معنای حمل است یعنی وقتی گفته می شود « این عرضی برای محدود، موجود است » یعنی بر محدود حمل می شود. یا اگر گفته می شود « این ذاتی برای محدود، موجود است » یعنی بر محدود حمل می شود. پس مصنف می گوید حمل ذاتی بر محدود، اعرف از حمل عرضی بر محدود است. ولی وجود عرضی برای محدود، اعرف از وجود ذاتی نیست یعنی حمل عرضی بر محدود، اعرف از حمل ذاتی نیست و این، صحیح است. زیرا عرضی، بین الثبوت برای محدود نیست پس حملش اعرف نیست اما ذاتی، بین الثبوت برای محدود است پس حملش اعرف است. پس عرضی اگر بخواهد برای محدود ثابت شود باید بررسی کرد که علتش چه می باشد ولی اگر ذاتی بخواهد بر محدود ثابت شود بین می باشد و به دنبال علتش نمی رویم پس برای اینکه عرضی حمل بر محدود شود باید به دنبال علت رفت اما برای اینکه ذاتی، حمل بر محدود شود لازم نیست دنبال علت رفت لذا حمل ذاتی بر محدود نزد ما شناخته تر است از حمل عرضی بر محدود. به عبارت دیگر، حمل عرضی بر محدود اعرف از حمل ذاتی نیست چون ذاتی، بین الثبوت است. و وقتی بین باشد شناخته شده است ولی عرضی بین الثبوت نیست و هر بینی اعرف از غیر بین است. باید ابتدا علتش شناخته شود بعداً حکم شود به اینکه این عرضی برای محدود، ثابت است. پس توجه کردید اگر ابن سینا گفته « عرضی، اعرف نیست و ذاتی، اعرف است » حرف صحیحی است.

ص: ۵۵۰

قلت: المراد بالوجود للمحدود الحمل الذاتی الاولی

می گوییم مراد به « الوجود للمحدود » که در عبارت ابن سینا بود « چون ابن سینا گفته بود _ فکیف صار ما لیست بحدٍ اعرف وجوداً للمحدود _ » حمل ذاتی اولی است « یعنی عرضی بر محدود به عنوان حمل ذاتی اولی حمل می شود ذاتی هم بر محدود به عنوان حمل ذاتی اول حمل می شود ».

نکته: وقتی عرضی بر محدود « یعنی اصغر » حمل می شود باید به حمل ذاتی حمل شود چون می خواهد واسطه برای ذاتی دیگر قرار بگیرد یعنی ابتدا باید عرضی بر محدود حمل شود تا به توسط عرضی، ذاتی هم حمل شود. پس باید عرضی به صورت حمل ذاتی، بر محدود حمل شود تا بتوان نتیجه گرفت و بتوان آن ذاتی دیگر که اکبر است را حمل کرد. در این صورت حمل عرضی بر محدود، بین الثبوت نیست اما حمل ذاتی، بین الثبوت است و چون بین الثبوت است لذا اعرف است.

کما فی حمل الحد علی المحدود المتحدین بالذات المتفاوتین بالاجمال و التفصیل

حمل حد بر محدود چگونه حمل ذاتی اولی است؟ با عبارت « المتحدین بالذات » بیان می کند که ذات این دو یکی است ولی تفاوتشان به اجمال و تفصیل است یعنی محدود، مجمل است و حد، مفصّل است و الا ذاتاً یکی هستند لذا وقتی ذاتاً یکی هستند حمل یکی بر دیگری حمل ذاتی اولی می شود.

عبارت « المتحدین بالذات المتفاوتین بالاجمال و التفصیل » صفت است اما این صفت مشعر به علیت است یعنی چرا حمل حد بر محدود، حمل ذاتی است؟ چون این دو، ذاتاً یکی هستند اگر چه اجمالا و تفصیلا فرق می کنند. و وقتی ذاتاً یکی شدند حمل یکی بر دیگری حمل ذاتی اولی می شود.

ص: ۵۵۱

و الذاتی بین الثبوت لذی الذاتی لا العرضی

تا اینجا معلوم شـد که مراد از « وجود للمحـدود » حمل ذات اولی است. عبارت « کما فی حمل الحـد علی لمحدود » بیان برای حمـل ذاتی اولی است یعنی یکی از مصـادیقِ حمـل ذاتی را ذکر می کنـد لـذا می توان این عبـارت « کمـا فی حمـل الحـد ... التفصـیل » را برداشت و عبـارت به این صورت می شود « المراد بـالوجود للمحـدود الحمل الـذاتی الاولی و الـذاتی بین الثبوت لـذی الذاتی لا العرضـی » یعنی بیان شد مراد از « وجود للمحدود » حمل ذاتی اولی است اما آیا حمل ذاتیِ اولیِ ذاتیات اعرف است یا حملِ عرض، اعرف است؟ مصـنف با این عبارت می فرمایـد ذاتی، بین الثبوت برای ذی الـذاتی است ولی عرضـی بین الثبوت نیست پس ثبوتش احتیاج به اسـتدلال ندارد وقتی ثبوتش احتیاج به اسـتدلال نداشته باشد ثبوتش اعرف است و به تعبیر ابن سینا، « اعرفُ وجوداً للمحدود » است یعنی ثبوت و حملش برای محدود، اعرف است اما عرضی اینگونه نیست پس صحیح است اگر گفته شود که عرضی، اعرف نیست و ذاتی، اعرف است.

و الذاتی لا یعلِّل و العرضی یعلَّل

ذاتی برای حملش یا نسبتش به محدود، علت نمی خواهد ولی عرضی علت می خواهد. آن ثبوتی که علت نمی خواهد اعرف است آن که علت می خواهـد اعرف نیست پس ذاتی، اعرف می شود نه عرضـی. لـذا جا دارد ابن سـینا با لفظ «کیف» انکاری سوال کند که آیا عرضی اعرف از ذاتی هست یا نه؟ معنای این سوال، سلب است و به معنای این می باشد که عرضی اعرف از ذاتی نیست یعنی ثبوت عرضـی برای محدود اعرف از ثبوت ذاتی برای محدود نیست. به عبارت دیگر حمل عرضـی بر محدود اعرف از حمـل ذاتی بر محـدود نیسـت پس حرف ابـن سـینا صـحیح اسـت زیرا کلاـم او دربـاره این نیست که عرضـی و ذاتی شناخته شود بلکه ثبوت عرضـی برای محـدود و ثبوت ذاتی برای محدود را بحث می کند. ما نمی گوییم ذاتی، بین است بلکه می گوییم ذاتی، بین الثبوت است. یعنی ابتدا باید ذاتیات را پیدا کرد وقتی که پیدا شد ثبوتش بین است به عبارت دیگر اینطور نیست که ذاتیـات در اختیـار ما باشـند زیرا ما ذاتی انسان را نمی شناسـیم. بعـد از اینکه بتوان شـناخت آن وقت بین الثبوت می شود یعنی به حمل ذاتی اوّلی و بدون واسـطه حمل می شود اما عرضـی اینگونه نیست. عرضـی وقتی شـناخته شود اگر بخواهد حمل شود نیاز به دلیل دارد مثلا اگر گفته شود « چرا این دیوار سـفید است؟ » بایـد یک دلیل آورد و مثلا گفت « چون نقاش آن را سـفید کرده است ». یعنی چه عاملی باعث شـد محـدودی که ذاتش مشـتمل بر این عرض نبود این عرض را پـذیرفت؟ « اگرچه خود عرض بین است و آسانتر از ذات فهمیده می شود ».

ص: ۵۵۲

توجه کنید که مستشکل، اشکال خودش را در جایی برد که ابن سینا به آنجا نظری نداشت. نظر ابن سینا به ثبوت بود « یا ثبوت عرضی یا ثبوت ذاتی ». اما مستشکل خود عرضی و خود ذاتی را لحاظ کرد. مستشکل گفت خود عرضی آسانتر از ذاتی فهمیده می شود اما ابن سینا فرمود ثبوت ذاتی اعرف از عرضی است و ثبوت عرضی اعرف از ذاتی نیست.

ترجمه: ذاتی علت آورده می شود « لذا ثبوتش خیلی روشن است و نیاز به علت ندارد » اما عرضی علت آورده نمی شود « یعنی باید علت آورد که چرا ثابت شده است. لذا ثبوت عرضی اعرف نیست همانطور که ابن سینا فرمود بلکه خود عرضی ممکن است اعرف باشد چنانچه مستشکل گفت ».

اشکال: در این فصل بیان شد که حد را نمی توان با برهان اثبات کرد. بعضی از کسانی که بر این کتاب حاشیه نوشتند « یعنی مرحوم آشتیانی » گفتند اجزاء حد را می توان با برهان اثبات کرد « اما خود حد را نمی توان با برهان اثبات کرد » یعنی جنس و فصل را می توان با برهان اثبات کرد اما مجموعه که حد است را نمی توان با برهان اثبات کرد. اشکالی که شده این بود: اجزاء حد ذاتی هستند و ذاتی، بین الثبوت است پس اجزاء حد بین الثبوتند چگونه می گویید اجزاء حد را می توان اثبات کرد؟

جواب: جواب آن در جلسه بعد بیان می شود.

ص: ۵۵۳

حد را نمی توان به وسیله ضد کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حد را نمی توان به وسیله ضد کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه

و ایضا لایکتب الحد بالضد و لا بالقسمه و لا بالاستقراء بل بالترکیب یقتَنَص (۱) [۱]

در فصل گذشته بیان شد که حد را نمی توان به توسط قیاس و برهان کسب کرد. در این فصل اضافه می کند که حد را نمی توان به ضد و قسمت و استقراء کسب کرد ولی در آخر فصل بیان می شود که از یک راهی که راه ترکیب می باشد می توان کسب کرد. پس از چهار راه نمی توان کسب کرد ولی از یک راه می توان کسب کرد.

چند سوال مربوط به جلسه قبل:

قبل از ورود در بحث از این فصل، یک سوالی شده بود که جواب آن داده نشد. دو سوال دیگر هم مطرح شد که باید جواب داده شود.

سوال اول: بعد از اینکه ابن سینا گفت واسطه را نمی توان امر عرضی قرار داد به این دلیل که امر عرضی نمی تواند اعرف وجوداً از امر ذاتی باشد اشکالی مطرح شد و آن این بود که گاهی امر عرضی اعرف از ذاتی است چرا می گویید امر عرضی نمی تواند اعرف وجوداً باشد؟ جواب داده شد که مراد از « وجود للمحدود » حمل ذاتی اولی است. سوال شد که چگونه مراد از « وجود للمحدود » حمل ذاتی اول است؟ وجود به معنای ثبوت است و « وجود للمحدود » یعنی « ثبوت للمحدود »، و « ثبوت للمحدود » به معنای حمل شدن برای محدود که این حمل شدن می تواند حمل شایع باشد و می تواند حمل اولی باشد یعنی اگر قیام برای زید ثابت شد و گفته شد « زید قائم » این حمل، حمل شایع است و قیام برای زید وجود پیدا کرده و این وجود قیام در حمل شایع انجام می شود یعنی « وجود للمحدود » که به معنای « ثبوت للمحدود » است بر دو قسم می باشد:

ص: ۵۵۴

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۵، س۱۲، نشر ناب.

۱ــ می تواند ثبوت به حمل اولی باشد.

۲ــ می تواند ثبوت به حمل شایع باشد. چرا « وجود للمحدود » به معنای حمل ذاتی اولی قرار داده شده است با اینکه حمل شایع هم محتمل است ؟ مثلا در قضیه موجبه اگر چیزی بر موضوعی حمل شود گفته می شود آن محمول برای موضوع ثابت شده است فرقی نمی کند که حمل شایع باشد یا حمل اولی باشد. در هر دو حالت محمول برای موضوع ثابت شده است.

جواب: در عبارت آمده « وجوداً للمحدود » یعنی لفظ « محدود بما هو محدود نه بما هو انسان »، زیرا اگر « بما هو انسان »

ملاحظه شود خیلی چیزها را می توان برایش ثابت کرد مثل « الانسان کاتب » که حمل آن شایع است اما « محدود بما هو محدود » اگر بخواهد چیزی برای آن ثابت شود جز حد، چیز دیگری برای آن نیست و حد، ثبوتش برای محدود به حمل اولی است نه حمل شایع.

پس تعبیر ابن سینا نشان می دهد که این حمل باید حمل اولی باشد زیرا تعبیر مصنف این بود « اعرف وجوداً للمحدود ». پس اینکه « وجود للمحدود » تفسیر به حمل ذاتی اولی شد تفسیر صحیحی است چون « وجود للمحدود » نمی تواند به صورت حمل شایع باشد زیرا برای « محدود » بما هو محدود چیزی جز حد ثابت نمی شود.

وقتی حمل حمل اولی شد در حمل اولی، محمول و موضوع متحدِ بالذات هستند یعنی محمول همان موضوع « و ذات موضوع » است. تفاوت آنها همان طور که بیان شده، به اجمال و تفصیل است. اگر محمول، همان ذاتِ موضوع است ثبوتش برای موضوع، اعرف از ثبوت عرضی برای موضوع است. پس این کلام کلام صحیحی شد.

پس اولا ثابت شد آنچه که بر محدود حمل می شود حد و ذاتی می باشد. ثانیا این حد با محدود عین هم هستند و ذاتاً یکی می باشند. سپس بیان شد آنچه که با محدود ذاتاً یکی است برای محدود، شناخته شده تر است از آنچه که بیرون از محدود است پس ذاتی اعرف از عرضی است و عرضی اخفی است. اگر عرضی اخفی است چگونه واسطه رسیدن به ذاتی که ابین است قرار داده می شود؟

سوال دوم: مدعا این بود که نمی توان حد را برای محدود به توسط برهان « یا همان حد وسط، اثبات کرد توجه کنید که به جای لفظ ـ برهان ـ تعبیر به ـ حد وسط ـ می کنیم و می گوییم نمی توان حد را برای محدود به توسط حد وسط اثبات کرد » چون بیان شد که حد وسط یا ذاتی است یا عرضی است. اگر ذاتی باشد دارای محذوراتی بود که بیان گردید. اگر عرضی باشد محذورش این بود که لازم می آید ذاتی که بین الثبوت است به وسیله غیر بین الثبوت « یعنی عرضی » اثبات شود و این غلط است زیرا بین الثبوت را نمی توان با خفی الثبوت اثبات کرد. در این فرض اشکال شد که مصادره لازم می آید یعنی می خواهید بیان کنید که برای ذاتی یا حد، حد وسط لازم نیست. دلیل بر این مطلب این شد که حد، بین الثبوت است و به حد وسط احتیاج ندارد. به عبارت دیگر مدعا این بود که برای اینکه ثابت شود حد برای محدود حاصل است احتیاج به حد وسط ندارد. دلیل این است که حد برای محدود، بین است و احتیاج به حد وسط ندارد. پس دلیل عین مدعا شد.

توضیح: در اینجا دو مدعا بیان شده است. یک مدعا این است: « حد ــ یعنی تعریف حدی ــ را نمی توان با حد وسط اثبات کرد » مدعای دیگر این است: « حد برای محدود، اعرف است از عارض برای معروض ».

مدعای اول ثابت گردید تا به این فرض رسیده شد که حد وسط، عرض قرار داده شود. دلیل بر این مطلب این بود که عرضی را نمی توان حد وسط قرار داد زیرا که ذاتی، اعرف است. در همین جا شخصی اشکال کرد و گفت ذاتی اعرف نیست بلکه گاهی عرضی اعرف است.

جواب: مرحوم سبزواری این اشکال را برطرف کرد و گفت ممکن است عرضی اعرف باشد ولی ثبوتش برای محدود اعرف نباشد آنچه که اعرف است ثبوت ذاتی می باشد زیرا ذاتی بین الثبوت است.

توجه کنید که اگر گفته می شد با برهان نمی توان حد را اثبات کرد زیرا که حد، بین الثبوت است و احتیاج به برهان ندارد مصادره می شد ولی مرحوم سبزواری اینگونه بیان نکرد بلکه فرمود: با برهان نمی توان حد را اثبات کرد زیرا اگر با برهان اثبات شود دارای محاذیر است سپس در جواب ادعای مستشکل این بحث مطرح شد که عرضی، بین الثبوت نیست ولی ذاتی بین الثبوت است. پس ذاتی، اعرف می شود و عرضی، غیر اعرف می شود و غیر اعرف را نمی توان واسطه برای اعرف قرار داد.

نکته: بحثی که اینجا می شود معلوم است که مقام اثبات می باشد یعنی می خواهیم در علم خودمان ثابت کنیم که این حد، ذاتی برای محدود است نه اینکه واقعاً این حد برای محدود هست یا نه؟ آیا می توان این را با دلیل بیان کرد یا نه؟ این یک بحث است. بحث دیگر این است که در واقع حد برای محدود ثابت است چه من بدانم چه ندانم. ولی لفظ « بین » تقریبا بحث را در مقام اثبات می برد. وقتی گفته شود « بین الثبوت » است یعنی ثبوتش روشن است. این خیلی به واقع کاری ندارد زیرا بیان می کند نزد من روشن است که ثابت است. لذا به مقام اثبات برمی گردد.

سوال سوم: گفته شد که به توسط حد وسط حد نمی توان حد را برای محدود ثابت کرد. مرحوم آشتیانی در حاشیه خودشان فرموده بودند که اجزاء حد را می توان برای محدود، با برهان ثابت کرد پس تمام حد را نمی توان با برهان ثابت کرد ولی اجزاء حد را می توان ثابت کرد. سپس اشکال شد که اجزاء حد، ذاتی هستند. اگر اجزاء حد بخواهد با برهان ثابت شود لازم می آید که اجزاء حد برای محدود بین نباشند در حالی که گفتیم ذاتی ها بین الثبوتند. توجه کنید در اینجا دو کلام گفته شده که با هم سازگاری ندارند از طرفی گفته شد « هر یک از جنس و فصل با برهان ثابت می شود » از طرف دیگر گفته شد « ثبوت اینها بین است ». اگر ثبوت آنها بین است احتیاج به برهان ندارد. این دو حرف با هم ناسازگار است.

جواب: یک جوابی بنده ـ استاد ـ در لابلای کلماتم بیان کردم و آن این بود که ذاتی مساوی با ذات است. ذاتی که مساوی با ذات است عبارت از مجموعه جنس و فصل است جنس به تنهایی مساوی با ذات نیست فصل هم مساوی با ذات نیست مگر اینکه گفته شود فصل، بالکنایه مشتمل بر جنس هم هست ولی در هر صورت جنس و فصل با همدیگر عین ذات می شوند پس مجموعه را نمی توان اثبات کرد و بین می باشد اما اگر اجزاء ملاحظه شود اگر چه این اجزاء، ذاتی هستند ولی ذاتی که بین الثبوت قرار داده می شود همان است که با ذات یکی است که همان مجموعه می باشد. اما این اجزاء به صورت جداگانه بین الثبوت نیستند پس می توان آنها را اثبات کرد.

ص: ۵۵۸

توجه کنیـد قبـل از اینکه ثـابت شود که این اجزاء، ذاتی هسـتند می توان برای آنها دلیل آورد مثلا دلیل آورده شود که فصـل انسان، « ناطق » است و جنسِ انسان، « حیوان » است بعـداً که معلوم شد انسان، « حیوان ناطق » است ثبوتِ « حیوان ناطق » برای انسان احتیاج به دلیل ندارد.

بحث امروز:

حد را نمی توان به وسـیله ضد کسب کرد. مرحوم سبزواری این مدعا را به صورت قضیه سلبیه مطرح می کند یعنی می فرماید حد شـیء را نمی توان به توسط حدِ ضدش تعیین کرد. در اینجا یک سـلب و یک مسـلوب وجود دارد و به عبارت دیگر یک نفی و یک منفی وجود دارد.

نفی این است « نمی توان حد شیء را به توسط حد ضدش تعیین کرد » یعنی نمی توان اینکار را کرد که ابتدا حد شیء را پیدا کنیم سـپس آن حد را ضد کنیم و برای این ضد قرار دهیم. مثلا بیاض و سواد ضد هم هستند. حد بیاض معلوم نیست ولی حد سواد را می دانیم. نمی توان حد سواد را ضد کرد و آن ضدِ حدِ سواد را، حد برای ضد سواد یعنی بیاض قرار داد.

حد سواد « قابض لنور البصـر » است. برای پیدا کردن حد بیاض نمی توان این کار را کرد که ضدِ « قابض لنور البصـر » را قرار داد.

نکته: توجه کنید که اینجا از قبیل « تعرف الاشـیاء باضدادها » نیست زیرا در این جا شـیء به وسیله ضدش شناخته نشده است « چنانکه عـدم از طریق وجود شـناخته می شود » بلکه تعریف شـیء، ضـد می شود و آن تعریفِ ضد شده، تعریف برای ضد آن شیء قرار داده شود.

ص: ۵۵۹

توجه کنید در جایی که گفته می شود « تعرف الاشیا باضدادها » ضد، مبینِ اجمالی شیء قرار داده می شود نه اینکه مبینِ کامل و کُنه قرار داده شود. اما در ما نحن فیه می خواهد مبین کُنه قرار داده شود که صحیح نیست.

توجه کنید بحث در این بود که مرحوم سبزواری به صورت قضیه سالبه فرمودند نمی توان حد ضد را از حد ضد بدست آورد یعنی حد بیاض را نمی توان از حد سواد بدست آورد. در این جا یک نفی و یک منفی وجود دارد نفی این است « نمی توان ضدِ حدِ ضد را حد برای ضد قرار داد » به عبارت دیگر « نمی توان ضدِ حدِ سواد را حد برای بیاض قرار داد ». منفی به این صورت حاصل می شود که حرف نفی برداشته شود و گفته شود « ضد حد ضد را حد برای ضد قرار دهید » در این جا دو مدعا وجود دارد که یکی نفی و یکی منفی است.

مرحوم سبزواری ابتدا برای منفی دلیل می آورد و بیان می کند که چگونه می توان این کار را کرد بعداً برای نفی دلیل می آورد که نمی توان این کار را کرد.

مرحوم سبزواری در تعلیلی که برای نفی می آورد همین مباحثی است که بیان شد یعنی مثال به سواد و بیاض و همچنین به خیر و شر می زند سپس می گوید اینها مضاد هم هستند.

ص: ۵۶۰

توضیح عبارت

و ایضا لا یکتسب الحد بالضد و لا بالقسمه و لا بالاستقراء بل بالترکیب یقتَنص

این عبارت، عنوان فصل است که به آن کاری نداشته باشید چون نمی شود این عبارت را الان توضیح داد باید شرح مطلب خوانده شود سپس عنوان، خود به خود روشن می شود. تا این جا عبارت « لا یکتسب الحد بالضد » روشن شد.

لیس بضدّ الشیءِ کسبُ حدِّه

« باء » در « بضد » سببیه است.

ترجمه: به سبب ضد شیء، کسبِ حدّ شیء نمی شود « یعنی نمی توان حد شیء را کسب کرد به سبب ضد شیء « یعنی به سبب حدِ ضدِ شیء نمی توان کسب کرد ».

اذ ضد حد الضد حد ضده

این عبارت دلیل برای منفی است یعنی دلیل برای این مطلب است که بگوید « می توان ضدِ حد شی را حد برای ضد قرار داد » به عبارت دیگر مثلا این طور گفته شود که ضد حد سواد می تواند حد برای بیاض قرار بگیرد.

کلمه « ضد » به معنای لغوی خودش است و کلمه « الضد » را مثلاـ سواد قرار دهید و کلمه « ضده » را مثلا بیاض قرار دهید یعنی ضد حد سواد.

ترجمه: ریرا ضدِ حدِ یک ضد، حد برای ضدِ همین ضد قرار می گیرد.

کلمه اذ تعلیلیه علهٌ للمنفی

کلمه « اذ » تعلیلی است و علت برای « منفی » است اما برای خود « نفی » با تعلیل بعدی بیان می شود که در صفحه ۲۲۶ سطر ۴ با عبارت « فانه دور » می آید.

ص: ۵۶۱

چگونه می توان ضدِ حدِ شـیئ را حد برای ضد قرار داد/ حد را نمی توان بوسـیله ضد کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شـرح منظومه. ۹۴/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: چگونه می توان ضـدِ حـدِ شیئ را حـد برای ضـد قرار داد/ حـد را نمی توان بوسیله ضد کسب کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

ای یستنبط حد البیاض بانه ان کان حد السواد انه لون قابض لنور البصر فحد البیاض انه لون مفرق لنور البصر (۱)

بحث در این بود که به وسیله ضد نمی توان حد ضد دیگر را کشف و کسب کرد. بعضـی فکر می کنند که می توان از طریق ضـد، حـدِ ضـد را کشف کرد. مصـنف می خواهـد توهم آنها را باطل کند ابتدا توهم آنها ذکر می شود بعداً ابطال می گردد. قبل از بیان توهم آنها، به نکته ای اشاره می شود.

نکته: یکبار از طریق ضد، ضد شـناخته می شود یکبار از طریق حد ضد، حدِ ضدِ دیگر به دست می آید. این دو با هم فرق می کنند یعنی یکبار برای شـناختن بیاض اینگونه گفته می شود: سواد را بشناس تا بیاض از طریق سواد شناخته شود. می توان مثال به وجود و عدم هم زد « توجه کنید که جود و عدم، ضدان نیسـتند بلکه نقیضان هسـتند ولی این دو نقیض را گاهی ضدان می گوینـد. در علم اصول فقه به این دو، ضـدان گفته می شود در علم کلاـم هم گاهی ضـدان گفته می شود » اگر وجود شـناخته شود عدم هم شناخته می شود زیرا این دو ضد هم هستند و وقتی یکی شناخته شود از طریق آن، دیگری هم شناخته می شود.

ص: ۵۶۲

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۶، س۱، نشر ناب.

در اینجا به این نکته بایـد توجه کرد که اگر دو چیز ضـد هسـتند دو حـدِ آنها هم ضـد است لذا با توجه به این قاعده گفته می شود که مثلا اگر حد سواد شناخته شده است که « قابض لنور البصر » است این را می توان ضد کرد و به جای « قابض »، « غیر قـابض » یـا « مفرق » قرار داد یعنی « قـابض لنور البصـر » که تعریف سواد بود تبـدیل به « مفرق لنور البصـر » می شود که ضـدِ همان تعریف بود.

به عبارت دیگر اگر تعریفی وجود دارد ضـدِ همان تعریف را به دست بیاوریـد سـپس گفته می شود این تعریف برای این ضـد است آن تعریف هم برای ضـد دیگر است همانطور که بین دو ضد، تضاد است بین دو تعریفِ این دو ضد هم تضاد است زیرا حـدِ این ضـد، عین خودش است حِد آن ضد هم عین خودش است اگر آن دو، ضد هسـتند این دو حد که عین آن دو هسـتند هم ضد یکدیگرند.

اگر بخواهیـد روشِ منطقی بکار ببرید باید قیاس و دلیل بکار ببرید یعنی از یک قیاس اسـتثنایی اسـتفاده کنید تا با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه دهد. به این صورت گفته می شود: اگر حدِ سواد، « لون قابض لنور البصـر » باشد حدِ بیاض، ضدِ حد سواد

« یعنی مفرق لنور البصر » خواهد بود لکن مقدم صحیح است « یعنی حد سواد، قابل لنور البصر است » نتیجه گرفته می شود که تالی هم صحیح است « یعنی حدِ بیاض هم مفرق لنور البصر است » به این روش از طریق حدِ ضد به حدِ ضدِ دیگر رسیده می شود. این، روش بدست آوردن حد ضد از ضد دیگر است.

ص: ۵۶۳

توضیح عبارت

ای یستنبط حد البیاض بانه ان کان حد السواد انه لون قابض لنور البصر فحد البیاض انه لون مفرق لنور البصر لکن حد السواد کذا فحد البیاض کذا

مصنف همان مطلبی را که به صورت کلی گفت تطبیق بر مثال می کند یعنی آن را جزئی می کند تا روشن تر شود. توجه کند که عبارت « ان کان ... » ورود در قیاس استثنائی است. عبارت « ان کان حد السواد انه لون قابض لنور البصر » مقدم است و عبارت « فحد البیاض انه لون مفرق لنور البصر » تالی است یعنی اگر حد سواد این است پس حد بیاض هم این است. سپس با عبارت « لکن حد السواد کذا »، وضع تالی می کند و با عبارت « فحد البیاض کذا »، نتیجه گیری می کند یعنی حد بیاض، مفرق لنور البصر است.

معنای « قابض » و « مفرق » روشن است. وقتی در تاریکی وارد می شوید نور چشم جمع و قبض می گردد، ولی پخش نمی شود لذا مثلِ یک خطِ ضخیم مستقیم نور از چشم خارج می شود و در اطراف پخش نمی شود اما در روشنایی اینگونه نیست بلکه در روشنایی نور پخش می شود پس بیاض، نور چشم را پخش می کند و سواد، قبض می کند.

توجه کنید، شک در این نیست که نور از چشم خارج می شود اختلاف در این است که آن نوری که خارج می شود رائی است یا رائی نیست؟

ریاضیون می گویند همین نوری که از چشم خارج می شود مبصَر را می بیند اما طبیعیون می گویند صورتی از مبصَر در چشم منطبع می شود و آن صورتِ منطبعه دیده می شود. توجه کردید که اختلاف در رویت است نه در خروج نور. همه « حتی قائلین به انطباع که مشاء هستند » تصریح می کنند که نور از چشم خارج می شود ولی این نور، رائی و بیننده نیست. آنچه بیننده می باشد چشم است که صورتِ مبصره را که منطبع شده، می بیند. لازم نیست نور منعکس شود زیرا نور گاهی به جسمِ صیقلی نمی خورد تا منعکس شود اما گاهی به جسم صیقلی می خورد و منعکس می شود. آنها انعکاس را قبول ندارند ولی در عین حال ریوت را قبول دارند. رویت به وسیله صورت منطبعه است نه به وسله نور. پس ریاضیون می گویند نور از چشم خارج می شود « حال یا به صورت مخروطی ا به صورت استوانه، زیرا در این مسأله اختلاف دارند » و بر مبصر وارد می شود و این مبصر در انتهای نور دیده می شود. اگر نور به صورت مخروط خارج شود مبصَر در قاعده مخروط دیده می شود اگر نور به صورت استوانه خارج شود روی مبصر می لرزد و چون سریع می لرزد نقطه های مبصر را نشان می دهد و چون سریع نشان می دهد این نقطه ها کنار یکدیگر جمع می شوند یعنی به صورت یک خط استوانه از چشم خارج می شود و بر روی نقطه ای از مبصر می افتد ولی بلافاصله نقطه دیگر را نشان می دهد و بلافاصله نقطه سوم را نشان می دهد. نقاط متعدد این مبصر با فاصله ی کوتاه « و تقریبا بدون فاصله » نشان داده می شود در نتیجه کلِ جسم دیده می شود. در هر صورت چه آنکه قائل به مخروط می شود چه آن که قائل به استوانه می شود می گوید خود نور که از چشم بیرون می آید رائی است و احتیاج به صورتی که در چشم ما منطبع شده ندارد. اما طبیعون که مشاء هم از همان گروه است می گویند در چشم ما صورت منطبع می شود و ما آن صورت منطبع را می بینیم. « توجه کنید هر دو گروه چه مشاء و چه غیر مشاء قائل به خروج شعاع از چشم هستند ولی گروه دوم که مشاء است این شعاع را رائی نمی بیند اما گروه اول آن را رائی می بیند ». در سیاهی این نور جمع

می شود اما در سفیدی این نور پخش می شود لذا سفیدی، مفرق نور بصر می شود و سیاهی قابض نور بصر می شود پس نور بصر است که جمع و تفرقه پیدا می کند. اگر چشم گربه را در تاریکی نگاه کنید می بینید کانّه پخش می شود یعنی خود تخم چشم، پخش و جمع می شود اما در روشنایی اینگونه نیست و نور برعکس است.

ص: ۵۶۴

او یقال لو فرض ان الشر وجودی و ضد للخیر _ ان کان حد الشر انه مبدء الامر الغیر المنتظم _ فحد الخیر انه مبدء الامر المنتظم لکن حد الشر کذا فحد الخیر کذا

این عبارت مثال بعدی را بیان می کند. خیر و شر بنابر یک نظر، وجودی و عدمی هستند و بین آنها رابطه عدم و ملکه است نه تناقض. اما بنابر یک نظر، هر دو وجودی اند در این صورت بین آنها رابطه تضاد است.

شر بر دو قسم می شود:

۱_ شر وجودی، که به آن شر بالعرض گفته می شود.

۲_ شر عدمی، که به آن شر بالذات می گویند.

مثل چاقو زدن امر وجودی بالعرض است اما رفع سلامت شخصی که چاقو خورده، امر عدمی است. بعضی به این چاقو زدن شر می گویند بعضی به رفع سلامتی که از چاقو زدن یا چاقو خوردن حاصل می شود، شر می گویند.

بنابر قول اول شر، وجودی است زیرا چاقو زدن یا چاقو خوردن یک امر وجودی است اما بنابر قول دوم که رفع سلامت می باشد شر، امر عدمی می شود. توجه کنید اینکه شخص قدرت دارد که چاقو به کسی بزند را شر نمی گویند زیرا قدرت، چیز خوبی است. انکه چاقو چیزی را می بُرد شر نیست زیرا ما چاقو را تیز می کنیم تا بِبُرد. اینکه بدنِ آن شخص چاقو را می پذیرد و مانند سنگ نیست شر نیست. آن رفع سلامتی که می شود شر می باشد بقیه چیزها خیر هستند که منتهی به شر می شوند لذا اگر به آنها شر گفته شود بالعرض شر گفته می شود. توجه کردید که شرِ بالعرض با خیر، تضاد دارد و شرِ بالذات با خیر، عدم و ملکه است.

بنابر اینکه شـر وجودی باشد « چه بنابر قول به وجودی بودنش یا وجودی به لحاظ این باشد که شـرِ بالعرض ملاحظه شود » در این صورت شـر با خیر متضاد می شونـد. در این حالت اگر تعریف شـر شـناخته شده باشد تعریف خیر را از روی شـر می توان بدست آورد.

تعریف شر: آنچه که مبدء یک امر متشتت و پراکنده و بی نظم باشد. « چون شر، وجودی گرفته شده لذا می تواند مبدء شود ». ضد این تعریف را می توان برای خیر قرار داد « آنچه که مبدء امر منظم باشد ».

در اینجا توجه کردید که کسبِ تعریف شد اما نه از راه ضد بلکه از راه تعریف ضد کسب شد.

« او یقال لو فرض ان الشـر وجودی و ضد للخیر »: این عبارت مقول « یقال » نیست بلکه شرط را بیان می کند تا این مثال داخل در مانحن فیه شود. لـذا این عبارت را قبل از « یقال » معنا کنید یعنی اینگونه معنا کنید: اگر فرض شود که شـر وجودی است و ضد برای خیر است « نه اینکه عدمی باشد و نسبت به خیر، عدم و ملکه باشد » گفته می شود.

« _ ان کان حـد الشـر انه مبدء الامر الغیر المنتظم _ فحد الخیر انه مبد الامر المنتظم »: این عبارت مقول « یقال » است. عبارت « ان کان حد الشر انه مبدء الامر الغیر المنتظم » مقدم است و عبارت « فحد الخیر انه مبدء الامر المنتظم » تالی است.

« لکن حد الشر کذا »: با این عبارت، وضع مقدم می شود. یعنی حد شر همان است که در مقدم گفته شد.

ص: ۵۶۶

« فحد الخیر کذا »: این عبارت، نتیجه را بیان می کند یعنی چون وضع مقدم صحیح است پس وضع تالی نتیجه گرفته می شود.

صفحه ۲۲۶ سطر ۴ قوله « فانه دور »

تا اینجا مصنف نحوه کسبِ تعریف ضد را از راه تعریف ضد دیگر بیان کرد اما از اینجا می خواهد بیان کند که این راه باطل است. چون این تعریف، تعریف دوری است.

توجه کنید بیان شد که نمی شود تعریف ضد را از راه تعریف ضد دیگر کسب کرد. لفظ « نمی شود » که در عبارت قبلی آمده بود نفی بود اما عبارت « کسب کرد » منفی بود. تا اینجا عبارت « کسب کرد » توضیح داده شد اما از اینجا می خواهد علت برای نفی بیاورد و بیان کند که چرا نمی شود کسب کرد. مصنف سه دلیل برای آن می آورد. دلیل اول این است که این گونه تعریف، دور است.

مدعا: نمی توان تعریف ضد را از راه تعریف ضد دیگر کسب کرد.

دلیل اول: چون دور است.

توضیح: ضدها مساوی اند. اگر چه ممکن است یک ضد نزد ما اعرف باشد و ضد دیگر مخفی باشد در این صورت اگر اعرف، معرِّفِ اخفی قرار داده شود دور لازم نمی آید چون عکسِ آن، عمل نشده است یعنی خفی از ظاهر استخراج می شود و ظاهر از خفی استخراج نمی شود تا دور لازم نیاید ولی در واقع دور وجود دارد زیرا این دو ضد و دو تعریف آن، در واقع مساوی اند همانطور که می توان این ضد را از آن ضد کشف کرد آن ضد را هم می توان از این ضد کشف کرد. فرض کنید از ابتدا هر دو ضد نزد ما مساوی بودند و به ما اجازه داده شده بود که یکی از دیگری کسب شود « چون اگر هر دو مساوی باشند اجازه کسب یکی از دیگری داده نمی شود باید از طریق اعرف، اخفی را کسب کرد زیرا معرِّف باید اجلی از معرَّف باشد اگر مساوی یا اخفی باشد صحیح نیست ». یعنی هر دو ضد، قابلیت دارند که یکی از دیگری کسب شود ولو الان بالفعل یکی نزد ما واضح تر است و از طریق آن می توان دیگری را اخذ کرد و برعکس آن عمل نمی شود. در این صورت تعریف یکی بر دیگری متوقف می شود و تعریف دیگری بر آن یکی متوقف می شود و این، دور است توجه کنید که دور به لحاظ واقع لازم می آید.

نکته: همیشه مفصَّل، معرّفِ مجمل می شود. اما مجمل، معرّفِ مفصل نمی شود لذا « حیوان ناطق » شأنیت دارد که « انسان » را تعریف کند ولی « انسان » شأنیت ندارد که معرّف « حیوان ناطق » باشد. بر خلاف « قابض لنور البصر » و « مفرق لنور البصر » که هر کدام قابلیت دارد که معرِّف دیگری شود. در باب تضاد علاوه بر تساوی، آن قابلیت وجود دارد اما در جای دیگر تساوی در صدق وجود دارد و تساوی در خفی و اخفی نزد ما موجود نیست ولی تساویِ واقعی هست. بنده ـ استاد ـ می خواهم بگویم در بقیه، تساوی واقعی هم نیست یعنی « انسان » که مجمل است با « حیوان ناطق » که مفصَّل است واقعاً تساوی ندارد نه اینکه نزدِ ما تساوی نداشته باشد. لذا نمی توان یکی را معرِّف دیگری و دیگری را معرِّف اولی قرار داد. برخلاف تضاد که اگر در نزد ما تساوی ندارد اما در واقع تساو دارد و هر دو در قابلیت داشتن اینکه تعریفِ دیگری قرار بگیرند مساوی اند پس در تضاد، دور لازم می آید ولی در جایی که تضاد نیست دور لازم نمی آید. توجه کردید که دور مخصوص جایی است که تضاد باشد.

دلیل دوم: دلیل دوم با عبارت « ما فیه جلا » بیان می شود. لفظ « ما » نافیه است. ضمیر « فیه » به حدّ برمی گردد که می خواهد ما را به حد ضد واصل کند یعنی حد سواد که « قابض لنور البصر » بود می خواهد ما را به حد بیاض که « مفرق » بود هدایت کند. حد باید نسبت به محدود، جلا داشته باشد و روشن تر از محدود باشد. این حد نسبت به محدود، جلا و روشنی ندارد به عبارت دیگر بیاض تعریف می شود به « مفرق » که این « مفرق » نسبت به « بیاض » جلاء ندارد اگر « بیاض » را نشناسیم « مفرق لنور البصر » را هم نمی شناسیم پس « مفرق لنور البصر » با « بیاض » یا مساوی است یا مخفی تر است مراد از مخفی تر بودن چیست؟ یعنی لفظ « بیاض » که یک کلمه بود شناخته نشد لفظ « مفرق لنور البصر » که سه کلمه است به طریق اولی شناخته نمی شود مگر اینکه از راه دیگری کشف شود. زیرا الان فقط « سواد » و « قابض لنور البصر » را داریم. عبارت « مفرق لنور البصر » از جایی نیامده است می خواهیم این را بیاوریم اما چگونه بیاوریم؟ « مفرق لنور البصر » نزد ما به همان اندازه مخفی است که « بیاض » مخفی می باشد شاید مخفی تر هم باشد پس « مفرق لنور البصر » یا مساوی با بیاض است یا مخفی تر است. چگونه « مفرق لنور البصر » را تعریف بیاض قرار می دهید با اینکه اجلی نیست؟

ص: ۵۶۸

تـا اینجـا یک بیان و توضـیح برای اشـکال دوم « و دلیل دوم » بود بیان و توضـیح دیگری هم هست و آن این است که « مفرق لنور البصـر » با « قابض لنور البصـر » سنجیده می شود که یکی اعرف از دیگری نیست. « قابض لنور البصر » می خواهد « مفرق لنور البصر » را معرفی کند خودِ « قابض لنور البصر » به لحاظ ذاتش « نه به لحاظ اینکه از جایی آن را شنیدیم و برای ما روشن شده » شأنیت داشت که معرِّفِ « مفرق لنور البصر » باشد و « مفرق لنور البصر » هم شأنیت دارد که معرِّفِ « قابض لنور البصر » باشـد. پس این دو به لحـاظ ذاتشان « نه به لحاظ اینکه نزد ما ملاحظه شونـد زیرا در نزد ما، قابض، اعرف بود » مساوی انـد در اینصورت اگر بخواهیم از طریق « قـابض لنور البصـر »، « مفرق لنور البصـر » را بشناسـیم. شـناختنِ مساوی از مساوی یا شـناختن اخفی از شئ می باشد. و هر دو باطل است.

توجه کنید معنای اولی که برای این عبارت شد و در آن معنا « مفرق » با « بیاض » سنجیده شده واضحتر از معنای دوم است در معنای دوم « مفرق » با « قابض » سنجیده شد البته در معنای دوم شأنیت هم مورد توجه قرار گرفت و گفته شد به لحاظ شأن هر دو مسـاوی انـد ولو به لحـاظ واقعیتِ فعلی « یعنی در نظر من » یکی از دو تعریف اعرف انـد و دیگری مجهول است اما هر دو شأنیت دارند که معرِّف دیگری بشوند.

ص: ۵۶۹

ممکن است کسی بگوید بیان دوم به بیان اول برمی گردد. زیرا در دلیل اول، دور مطرح شد و در دلیل دوم بحث خفی و مساوی و اعرف مطرح می شود. اما با کوچکترین تفاوت می توان دلیل اول را از دلیل دوم جدا کرد. به اینصورت که در هر دو دلیل از شأنیت استفاده شد ولی در یکی، توقف مطرح شد که دور لازم آمد و در دیگری، خفاء و جلا مطرح شد.

توضیح عبارت

فانه دور و ما فیه جلا

« فانه دور »: در ان تعریف، دور است.

« ما فیه جلا »: در این تعریف، جلا نیست با اینکه تعریف نسبت به معرَّف باد جلا داشته باشد و واضحتر و اعرف باشد.

علهٌ للنفی بامرین

مصنف می فرماید این عبارت « فانه دور و ما فیه جلا » علت برای نفی است. به دو بیان مراد از نفی « لیس بضد الشیء » بود که در صفحه ۲۲۵ سطر آخر آمده بود.

« بامرین »: یعنی دو امر را علت برا نفی قرار دادیم. به عبارت دیگر معلَّل کردن نفی به وسیله دو امر است.

احدهما انه دوری اذ کما یبیَّن هذا بذاک یبین ذاک بهذا

یکی از آن دو این است که این تعریف، دوری است زیرا همانطور که این ضد به آن ضد تعرف می شود برعکسش هم هست یعنی آن ضد هم به این ضد، تعرف می شود. مصنف چون در قبل مثال زده بود مشار الیه « هذا » و « ذاک » را تعیین نکرد. مراد از « هذا » در مثال مصنف، اشاره به « مفرق لنور البصر » دارد و مراد از « ذاک » در مثال مصنف، اشاره به « قابض لنور البصر » دارد.

و ثانیهما انه تعریف، بالخفی و المساوی فی المعرفه و الجهاله

ترجمه: دوم این است که تعریف به ضد، تعریف به خفی و تعریف به مساوی است.

« فی المعرفه و الجهاله »: قید « المساوی » است نه « الخفی » چون تساوی که در حد بکار برده می شود دو معنا دارد یکی این است که حد و محدود، تساوی در صدق داشته باشند به اینصورت که هر چه حد بر آن صدق کند محدود هم صدق کند و هر چه که محدود بر آن صدق کند حد هم بر آن صدق می کند مثل « حیوان ناطق » و « انسان » که بر هر چیزی که « انسان » صدق می کند « حیوان ناطق » هم صدق می کند و بر هر چیزی که « حیوان ناطق » صدق می کند « انسان » هم صدق می کند پس حد و محدود تساوی در صدق دارند. دوم تساوی در معرفت و جهالت است که هر دو در شناخته شدن و مجهول بودن مساوی باشند این تساوی در باب حد ممنوع است زیرا نمی تواند محدود را تعریف کند و آن را از خفاء در بیاورد اما تساوی در صدق، شرطِ تعریف است.

مصنف معنای دوم را اراده کرده که تساوی در معرفت و جهالت است نه تساوی در صدق، لذا بعد از لفظ « المساوی » قید « فی المعرفه و الجهاله » را می آورد.

علی انه لیس لکل شیء ضد

دلیل سوم: همه اشیا ضد ندارند مثلاً مجردات ضد ندارند. در مادیات، جواهر ضد ندارند. کمّ ها و جوهرها هم ضد ندارند فقط کیف ها ضد دارند. کمّ اگر چه عرض است ولی ضد ندارند.

ص: ۵۷۱

پس توجه می کنید که همه اشیاء ضد ندارند تا بتوان از تعریف یک ضد به تعریف ضد دیگر رسیده شود. کسی ممکن است بگوید اگر همه اشیاء ضد ندارند اینگونه می گوییم: در جایی که ضد دارند می توان ضد دیگر را تعریف کرد جایی که ضد ندارند نمی توان ضد دیگر را تعریف کرد. جوابی که داده می شود این است که این قانون، قانون منطقی می باشد و قانون منطقی کلی است. در اینجا یک مطلب کلی ذکر می شود و آن این است که آیا تعریف به ضد جایز است یا نه؟ اگر جایز است همه جا باید جایز باشد. مگر اینکه اینگونه گفته شود: هر جا که ضد باشد تعریف به ضد جایز است یعنی از ابتدا قضیه کلیه، مقید شود اگر چه باز هم کلی است ولی مقداری مقید شده است.

توجه کنید که ما در بحث خودمان می گوییم حد را می خواهیم از ضد کسب کنیم نه در جایی که ضد هست می خواهیم حد را کسب کنیم. پس بحث ما کلی تر از این قضیه است که گفته شود « هر جا که ضد هست تعریف به ضد جایز نیست » بلکه می خواهیم بگوییم تعریف به ضد جایز نیست. بنابراین چون ضد در همه جا نیست تعریف به ضد صحیح نیست.

ترجمه: علاوه بر این گفته های قبلی برای هر شیئی ضد نیست « پس تعریف ضد در همه جا نیست در حالی که قانون منطقی باید در همه جا باشد ».

حد یک شی را نمی توان از طریق قسمت بیان کرد/ معرفات / منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۲۵

ص: ۵۷۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حد یک شی را نمی توان از طریق قسمت بیان کرد/ معرفات / منطق/ شرح منظومه.

بمثله اقتسام ایضا بطلا فی اکتساب الحد (۱) [۱]

بحث در این بود که حد را از بعضی امور نمی توان اخذ کرد ولی از طریق ترکیب می توان اخذ کرد. بیان شد که حد را نمی توان از طریق برهان کسب کرد. همچنین حد را نمی توان از طریق ضد کسب کرد. سپس به اینجا رسیده شد که حد را از طریق قسمت هم نمی توان کسب کرد.

چگونه تصور می شود که حد از طریق قسمت کسب شود؟ تا بعداً بیان شود که نمی توان حد را از طریق قسمت کسب کرد.

مثلاـ فرض کنید می خواهیم جنس انسان را از طریق قسمت بدست بیاوریم محتملاتی که در مورد انسان است را مطرح می کنیم. طوری بیان می کنیم که محتملات به توسط تقسیم مطرح نشوند و اقسام را بر انسان حمل می کنیم و سعی می کنیم که این اقسام مستوفات باشند. مثلا اگر بخواهید جنس را پیدا کنید به اینصورت گفته می شود « الانسان اما حیوان و اما غیر حیوان ». دو محتَمَـل در مورد انسان وجود دارد یکی « حیوان بودن » است و یکی « غیر حیوان بودن » است. سپس با تردید بر انسان حمل کنید و سعی کنید این قسمت، مستوفات باشد یعنی تمام اشیاء در این تقسیم داخل باشند. وقتی گفته می شود « اما حیوان » از بین اشیاء، حیوان داخل می شود و وقتی گفته می شود « غیر حیوان » بقیه آنچه که در جهان است « یعنی جماد و نبات و ملک و فلک و ..... » داخل می شوند.

ص: ۵۷۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۷، س۱، نشر ناب.

پس این قسمت، مستوفات است و شامل همه عالَم می شود. توجه کنید که محدود، موضوع قرار داده شده سپس تمام محتملاـتی را که درباره این موضوع داریم محمول قرار می دهیم ولی با تردید قرار می دهیم تردید به معنای تقسیم است و تقسیم هم باید مستوفات باشد و شامل همه موجودات عالم بشود.

بالاخره انسان یکی از عناوین این اقسام را خواهد پذیرفت به اینکه یا حیوان است یا فلک است یا ملک است. به جای ملک و فلک و شجر و ... لفظ « غیر حیوان » می گذاریم. یعنی می توان هر کدام از اینها را با لفظ اما آورد و گفت « الانسان اما حیوان و اما ملک و اما فلک و اما شجر و ... » ولی این گونه می آوریم « الانسان اما حیوان اما غیر حیوان ». در این صورت این تقسیم، مستوفات می شود یعنی همه موجودات عالَم را استیفا در خودش می کند. در « الانسان اما حیوان و اما غیر حیوان » همه موجوداتِ عالَم جمع شدند این که شرط شده « باید مستوفات باشد » به خاطر این است که اگر یکی نفی شد دیگری به آسانی اثبات می شود.

در ادامه استدلال گفته می شود « لکنه لیس بغیر حیوان » نتیجه گرفته می شود « فهو حیوان » در این صورت جنس حاصل می شود.

اما در مورد فصل هم همین کار انجام می شود. و گفته می شود: « الانسان اما ناطق و اما غیر ناطق ». سپس گفته می شود « لکنه لیس بغیر ناطق » نتیجه گرفته می شود « فهو ناطق ».

ص: ۵۷۴

با تقسیم اول و حمل اقسام بر انسان، جنس بدست آمد با تقسیم دوم و حمل اقسام بر انسان، فصل بدست آمد. این جنس و فصل را اگر ترکیب کنید می گویید « الانسان حیوان ناطق » در این صورت ذاتی و حد بدست می آید پس حد از طریق اقتسام درست شد.

سوال: آیا این تقسیم، جنس و فصل را و به عبارت دیگر حد را در اختیار ما قرار می دهد؟ به عبارت دیگر آیا می توان به وسیله اقتسام حد را کسب کرد؟

جواب: مصنف می فرماید نمی توان کسب کرد. تا اینجا مصنف در صدد تبیین این مطلب بود که چگونه تصور می شود که از طریق تقسیم، حد را اکتساب کرد اما از اینجا می خواهد بیان کند این امری که تصور شده، واقع نمی شود و امر صحیحی نیست بلکه باطل است. مثلاـ اگر گفته شود « لیس بغیر الناطق » چون دو نفی وجود دارد، نفی در نفی، مثبت می شود یعنی همان « ناطق » است. اگر همان « ناطق » باشد قیاس به اینصورت می شود « لکنه لیس بغیر الناطق » یعنی « لکنه ناطق ». نتیجه گرفته می شود « فهو الناطق » این نتیجه عین قیاس و استدلال می شود زیرا این نتیجه در همان قسمت ظاهر شده است به عبارت دیگر اینگونه گفته می شود « لکنه لیس بغیر الناطق فهو الناطق ». معنای این عبارت این است « لکنه ناطق فهو الناطق ». در اینجا متفرِّع با متفرعٌ علیه یکی شد زیرا « هو الناطق » که بعد از فاء تفریعیه است با « لیس بغیر الناطق » که قبل از فاء تفریعیه است یکی شد.

ص: ۵۷۵

در اینجـا مصـادره واقع نمی شود زیرا در مصادره یک مـدعایی وجود دارد. اما در اینجا ادعا نشـد که انسان، ناطق است یا غیر نـاطق است بلکه در صـدد جسـتجو کردن بودیم تا بیابیم که کـدام یک است. مصادره اصـطلاحی این است که مـدعا در دلیل اخـذ شود و به عبارت دیگر نتیجه در دلیل اخـذ شود چون مدعا با نتیجه یکی است که قبل از اقامه قیاس به آن مدعا گفته می شود و بعد از اقامه قیاس به آن نتیجه گفته می شود اگر مدعا یا نتیجه در دلیل اخذ شود مصادره می باشد.

توجه کنیـد نتیجه در قیاس ماخوذ است ولی بالقوه ماخوذ است یعنی وقتی گفته می شود « العالم متغیر » و « کل متغیر حادث »، « فالعـالم حـادث » در این مقـدمات لفـظ « العالم و حادث » وجود دارد زیرا « العالم » در صـغری و « حادث » در کبری موجود است فقط باید این دو را به یکدیگر چسباند تا نتیجه بدست آید. اگر این دو به هم چسبیده شوند نتیجه را بالفعل دارید اما اگر نچسبانید نتیجه را بالقوه دارید.

پس در هر قیـاس اقترانی، نتیجه قیـاس، بـالقوه در خود قیـاس هست. در قیـاس اسـتثنایی خود نتیجه و یـا نقیض نتیجه در قیـاس وجود دارد مثلاـ وقتی گفته می شود « اذا کـانت الشـمس طـالعه فالنهـار موجود » سـپس گفته می شود « لکن الشـمس طالعه » نتیجه گرفته می شود « فالنهار موجود » که این نتیجه، بالفعل در دلیل و قیاس استثنایی موجود بود نه بالقوه.

ص: ۵۷۶

گاهی هم نقیض نتیجه در دلیل و قیاس استثنایی وجود دارد مثل اینکه گفته می شود « اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » سپس گفته می شود « لکن النهار لیست بموجود » نتیجه گرفته می شود « فالشمس لیست بطالعه ». این نتیجه ای که بدست آمد نقیضِ « اذا کانت الشمس طالعه » است.

پس در قیاس های استثنایی، یا خود نتیجه در قیاس آمده یا نقیض نتیجه آمده است. در قیاس اقترانی هم نتیجه به صورت بالقوه در قیاس وجود دارد و لو بالفعل در قیاس وجود ندارد اما هیچکدام از این دو، مصادره نیستند.

برگردیم به بحث خودمان که گفتیم: در اینجا نقیض یک قسم استثنا می شود تا قسم دیگر داخل شود مثلا « غیر ناطق » یک قسم است نقیض آن استثنا می شود یعنی گفته نمی شود « لکنه غیر ناطق » بلکه گفته می شود « لکنه لیس بغیر الناطق » که نقیض « لکنه غیر ناطق » است.

وقتی نقیض یک قسم استثنا شد قسم دیگر « یعنی ناطق » در حد داخل می شود. یا مثلا نقیض « غیر حیوان » را استثنا می کنید و می گویید « لکنه لیس بغیر حیوان » تا قسم دیگر که « حیوان » است داخل شود.

خلاصه بحث این شد که آیا حد را می توان با قسمت اکتساب کرد؟

جواب این است که اولاـ محتملات را تقسیم می کنیم یعنی جمع می کنیم و به صورت تردید و تقسیم می آوریم و حمل بر محدود می کنیم و سعی می کنیم که قسمت، مستوفات باشد. بعد از آن، نقیض یک قسم را استثنا می کنیم تا قسم دیگر داخل شود. وقتی قسم دیگر داخل شد به عنوان جنس یا فصل اخذ می شود سپس این دو « که جنس و فصل هستند » را با یکدیگر ترکیب کنید تا با ترکیب کردنشان حد درست شود.

ص: ۵۷۷

مصـنف می فرماید این کار باطل است دلیل بر بطلان آن این است که اگر چه مسـتلزم دور نیست ولی مسـتلزم تعریف شیء به مسـاوی است. مثلاـ انسان را ملاحظه کنیـد که برای شـما روشن نیست عبارت « لیس بلا ناطق » هم برای شـما مخفی است. در اینجا می خواهید از « لیس بلا ناطق » انسان را بشناسـید زیرا از « لیس بلا ناطق »، « ناطق » بدست می آید و از « لیس بلا حیوان »، « حیوان » بدست می آید و با « حیوان ناطق »، انسان را می شناسـید پس با « لیس بلا ناطق » و با « لیس بلا حیوان »، انسان را می شناسید.

در اینجا دو چیز وجود دارد که « انسان » را معرفی می کند یکی « لیس بلا ناطق » به ضـمیمه « لیس بلا حیوان » است و یکی « حیوان » به ضمیمه « ناطق » است.

« انسان » چیست؟ چیزی است که « لا حیوان » نیست، « لا ناطق » هم نیست بلکه « حیوان » و « ناطق » است. ما « انسان » را نمی شناسـیم « لیس بلا ناطق » را هم نمی شناسیم « لیس بلا حیوان » را هم نمی شناسیم. در اینجا آنچه که شناخته نشده بود، معرِّفِ « انسان » قرار داده شده که آن هم شناخته نشده بود. به عبارت دیگر این مساوی معرِّف آن مساوی قرار داده شده است. علم ما نسبت به « انسان » و نسبت به « لیس بلا حیوان » یا « لیس بلا ناطق » مساوی است. چگونه این مساوی ها را معرِّف آن مساوی قرار دادید؟ به عبارت دیگر این مجهول را چگونه معرِّف آن مجهول قرار دادید؟ و در بعضی موارد چگونه اخفی معرِّف شیء قرار داده می شود؟ تعریف شـیء به مسـاوی و تعریف شـیء به اخفی باطـل است. پس اقتسـام هم که در واقع به بیـان شـیء به توسـط مسـاوی یـا به توسـط مخفی برمی گردد باطل است. توجه کنیـد ما مردد هستیم که انسان، آیا حیوان است یا غیر حیوان است؟ هیچکدام برای ما روشن نیست. همان طور که می توان حیوانیت را نفی کرد و غیر حیوانیت را نتیجه گرفت همچنان می تـوان غیر حیـوانیت را نفی کرد و غیر حیـوانیت را نـتیجه گرفـت در اینجـا از نزد خودمـان و بـدون دلیـل، غیر حیـوانیت را نفی کردیم و حیوان را نـتیجه گرفـتیم دلیـل نـداشتیم بر اینکه غیر حیوانیت را نفی کنیم. پس این حیوان که در ذهن مـا آمـده هنوز مجهـول است زیرا از راهی رفـتیم که قطع آور نبوده است. چون می توان گفت انسـان، حیوان نیست بلکه غیر حیوان است. به چه دلیل گفتید انسان، غیر حیوان نیست پس حیوان است.

جمع بندی مطالب: ما « انسان » را مورد توجه قرار می دهیم می بینیم مجهول است. با تقسیم می خواهیم جنس و فصل آن را بدست بیاوریم یعنی کل اشیاء جهان را تقسیم می کنیم و مندرج در دو عنوان می کنیم این دو عنوان را به صورت تردید بر انسان حمل می کنیم و می گوییم « الانسان اما حیوان و اما غیر حیوان » و « الانسان اما ناطق و اما غیر ناطق ».

این تقسیم هم تقسیمِ مستوفات است سپس شروع به استثنا کردن می کنیم و نقیض یک قسم را استثنا می کنیم تا قسم دیگر ثابت شود مثلاـ نقیضِ « غیر حیوان » را استثنا می کنیم و می گوییم « لکنه لیس بغیر حیوان » تا « حیوان » ثابت شود همچنین نقیض « غیر ناطق » را استثنا می کنیم و می گوییم « لکنه لیس بغیر ناطق » تا « ناطق » ثابت شود سپس این دو را کنار یکدیگر قرار می دهیم تا حد درست شود. سوالی که در اینجا می شود این است که این حد چگونه بدست می آید؟ از طریق نقیض یکی از دو قسم بدست آمد به عبارت دیگر از طریق نفی کردن یکی از دو قسم بدست آمد. در اینجا گفته می شود نفی یکی از دو قسم به چه دلیل بود؟ اگر از طریق دیگر می دانستید که انسان، حیوان و ناطق است و احتیاج به این تقسیم نداشتید مشکل حل بود اما شما می خواهید از این تقسیم کشف کنید که انسان، حیوان و ناطق است. تقسیم یقین آور نیست به بیانی که گفته شد پس حیوانی که با نفی « غیر حیوان » بدست آمده یقینی نیست. و ناطقی که با نفی « غیر ناطق » بدست آمده یقینی نیست. پس « حیوان ناطق » یقینی نیست و مجهول است سپس بیان می شود: در جایی که ذات را تعریف می کنید تعریف مساوی به مساوی نیست بلکه تعریف شیء به اخفی است یعنی بدتر از تعریف مساوی به مساوی است. سپس می گوید اگر بتوان از جای دیگری غیر از تقسیم، جنس و فصل را آورد مشکلی نیست.

الان آنچه که لازم است توضیح داده شود تا وارد عبارت بشویم این است که چگونه در تعریف ذات، تعریف به اخفی می شود؟ توجه کنید که مصنف نمی گوید « در تعریف ذات، تعریف به اخفی می شود؟ » ایشان در تعریف غیر ذات هم تعریف به اخفی را احتمال می دهد و می گوید لاسیما در صورتی که حد مربوط به ذات باشد در آنجا تعریف به اخفی بودن روشن تر است.

توضیح عبارت

بمثله اقتسام ایضا بطلا فی اکتساب الحد

به مثل ابطال ضد، اقتسام هم باطل می شود

ترجمه: به مثل بطلانِ اکتساب به ضد، اکتسابِ به توسط اقتسام هم باطل می شود. « در ضد، دور و تعریف به مساوی درست شد در اینجا به دور کاری نداریم اما تعریف به مساوی که در اکتساب به ضد بود منشا بطلانِ اکتساب به ضد بود. بمثل همین بطلان، اقتسام هم باطل می شود یعنی همانطور که در ضد گفته شد تعریف به مساوی است در اقتسام هم گفته می شود که تعریف به مساوی است ».

لانک اذا قلت الانسان اما حیوان و اما غیر حیوان، و الحیوان اما ناطق او غیر ناطق فبمجرد القسمه لا تقطع بانه حیوان و ناطق لان استثنا نقیض قسم لیبقی القسم الداخل فی الحد

توجه کنید که مصنف دو تقسیم درست کرده غیر از آنچه که بنده ـ استاد ـ گفتم. بنده ـ استاد ـ هر دو تقسیم را بر انسان حمل کردم و گفتم « الانسان اما حیوان و اما غیر حیوان » و « الانسان اما ناطق و اما غیر ناطق ». کاری که مصنف کرده دقیق تر است زیرا ابتدا انسان را تقسیم به حیوان و غیر حیوان کرده است بعداً حیوان را تقسیم به ناطق و غیر ناطق کرده است یعنی دو تقسیم را در طول هم قرار داده است ولی بنده ـ استاد ـ دو تقسیم را در عرض هم قرار دادم. هر دو صحیح است ولی کار مصنف دقیق تر است.

ص: ۵۸۰

ترجمه: اگر بگویی « الانسـان امـا حیوان و امـا غیر حیوان » و بگویی « الحیوان اما ناطق او غیرناطق » پس به مجرد قسـمت یقین نمی کنی به اینکه انسان، حیوان و ناطق است. زیرا استثناءِ نقیض یک قسم برای باقی ماندنِ آن قسمی که داخل در حد است « به وسـیله ــ لکن ــ نقیض یک قسم اسـتثناء می شود یعنی نقیض غیر حیوان استثنا می شود و گفته می شود ــ لیس بغیر حیوان ــ. این نقیض برای این است که قسمی که داخل در حد است باقی بماند ».

هو ابانه الشی بما هو مثله او اخفی سیما فی حد الذات الا ان یستنبط بشیء آخر

ضمیر « یستنبط » به « قسم الداخل » بر می گردد.

این کار « یعنی این استثنا »، ابانه و بیان کردنِ شیء « یعنی انسان » است با آنچه که مثل خودش است یا با آنچه که اخفی است « یعنی بـا مسـاوی یـا با اخفی بیان می شود » مخصوصا در حـد ذات مگر اینکه آن قسم داخل در حـد را از جای دیگر بدسـت بیاوریـد « و از اقتسام بـدست نیاوریـد. اگر از اقتسام بدست آوردید، یا ابانه الشـیء بما هو مثله است یا ابانه الشـی بما هو اخفی است اما اگر از طریق غیر اقتسام بدست بیاورید هیچکدام از این دو نیست ».

بیان کلام ابن سـینا در تأیید این مطلب که حد یک شـی را نمی توان از طریق قسمت و از طریق ضد بدست آورد/ حد یک شیء را نمی توان از طریق قسمت بیان کرد/ معرفات منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۲۶

ص: ۵۸۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان کلام ابن سینا در تأیید این مطلب که حد یک شی را نمی توان از طریق قسمت و از طریق ضد بدست آورد/ حد یک شیء را نمی توان از طریق قسمت بیان کرد/ معرفات منطق/ شرح منظومه.

قال الشیخ فی النجاه ــ بعد ما قال: و الحد لا یکتسب بالقسمه ــ: (۱) [۱]

دو نکته مربوط به جلسه قبل:

نکته اول: هم در بحث کسب حد به توسط حد ضد و هم در کسب حد به توسط اقتسام گفته شد که تعریف، تعریف به خفی و مساوی می شود باید بیان شود که در چه جایی خفی و در چه جایی مساوی است؟ و به تعبیری که در بحث اقتسام بود گفته شد در بعضی جاها مساوی و در بعضی جاها اخفی است.

خفی و مساوی در باب ضد بود و در اقتسام، اخفی و مساوی بود. فرق اینها به خود ما واگذار می شود یعنی وقتی تعریفی را می بینیم می فهمیم که این تعریف، تعریف به مساوی است یا این تعریف، تعریف به اخفی است. یک قانونی وجود ندارد تا گفته شود در کجا تعریف به مساوی است و در کجا تعریف به اخفی است. باید تعریف را ملاحظه کرد. شاید در دو مثال گذشته بتوان توضیح داده که کدام یک تعریف به اخفی و کدام یک تعریف به مساوی است؟

سوال: آیا شخصی که تعریف به آن القاء می شود در مساوی بودن تعریف با معرَّف یا اخفی بودن تعریف از معرَّف دخالت دارد یا ندارد؟ ممکن است است شخصی تعریف را خفی ببیند و شخص دیگر تعریف را مساوی ببیند آیا در اینجا تعریف، مساوی می شود یا خفی می شود؟

ص: ۵۸۲

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۷، س۶، نشر ناب.

جواب: ظاهراً درک شخصیِ اشخاص در این مساله دخالت ندارد بلکه باید دیده شود که شأن این تعریف این است که مساوی باشد یا این است که خفی باشد. ممکن است نزد یک شخصی به خاطر یک عاملی این تعریف به مساوی، خفی شود یا تعریفِ خفی، مساوی شود. این، دخالت ندارد و تأثیری ندارد. باید شأن خود تعریف ملاحظه شود که خفی است یا مساوی است. توجه کنید که حکم هر دو، فرقی ندارند لذا اگر فرق این دو معلوم نشود ضرر ندارد. حکم هر دو، رد کردن تعریف است چه مساوی باشد چه خفی باشد. اگر می خواستیم مساوی را قبول کنیم و خفی را رد کنیم تشخیص آن سخت بود ولی چون حکم هر دو یکی است به راحتی گفته می شود که مردود است. اینکه خود علما درباره « مساوی بودن » و « خفی بودن » توضیحی ندادند به خاطر همین است که حکم این دو، یکی است و آن این است که هر دو مردود است.

تعریف « سواد » و « بیاض » را ملاحظه کنید. می بینید اگر از « قابض لنور البصر » بخواهید استفاده کنید تا « مفرق لنور البصر »

را بدست بیاورید در اینجا از مساوی استفاده کردید زیرا حد سواد و بیاض از نظر شناختن مساوی اند. اگر « قابض لنور البصر » شناخته شود « مفرق لنور البصر » هم شناخته می شود و اگر « مفرق نور البصر » شناخته شود « قابض لنور البصر » هم شناخته می شود این دو با هم مساوی اند. در « خیر » و « شر » شاید بتوان گفت مبدء امر منتظم روشن تر از مبدء امر غیر منتظم است. شاید این دو هم مساوی باشد. اگر بخواهید یکی را وسیله رسیدن به دیگری قرار دهید معنایش این است که از مساوی به مساوی می رسید یا از خفی به غیر خفی می رسید. توجه کنید که مساوی یا خفی بودن خیلی معلوم نیست زیرا اگر معلوم باشد یا نباشد مردود است. می توان اینگونه گفت که چون همه نظری ها باید به بدیهی برگردند پس آن نظری که با واسطه های بیشتری به بدیهی برمی گردد مخفی تر است و آن نظری که با واسطه های کمتری به بدیهی بر می گردد خفای کمتری دارد. اگر هر دو به اندازه هم واسطه داشته باشند مساوی اند. شاید بتوان گفت این مطلب هم کلیت ندارد زیرا در بعضی جاها تصورات سخت می شود مثلا واسطه دو تا است ولی موضوع و محمولِ این واسطه ها که باید تصور شوند مبهم هستند. ولی در یک جا می بینید واسطه، ۵ تا است ولی تصور موضوع و محمول آسان است. در اینجا هم، خفی و اخفی درست می شود. شاید ممکن است در یک جا که ۴ واسطه است با جایی که دو واسطه است مساوی شوند چون فقط وساطتِ واسطه ها دخالت ندارد بلکه تصور موضوع و محمولِ این واسطه ها هم دخالت دارد. پس نمی توان یک قانون کلی بیان کرد.

ص: ۵۸۳

نکته دوم: توضیح عبارت « سیما فی حدالذات » که در سطر ۵ آمده بود، می باشد. در مقابل « ذات » چه چیزی قرار گرفته و « ذات » به چه معناست؟ قبلا بیان شد که « ذات » به معنای « ماهیت » و « حقیقت » است. این سه کلمه، یک چیز بودند ولی در « حقیقت »، « وجود » اخذ شده بود اما در « ماهیت »، « وجود » اخذ نشده بود. در « ذات » هم به نحوی « وجود » ماخوذ است. وقتی می توان تعبیر به « حقیقت شیء » کرد که این شیء، موجود باشد ولی وقتی معدوم باشد نمی توان تعبیر به « حقیقت شیء » کرد. اما می توان تعبیر به « ماهیت شیء » کرد. « ذات » هم تقریبا مانند « حقیقت » می ماند که « وجود » در آن تقریبا لحاظ شده است.

با این توضیحاتی که بیان شد « ذات » عبارت از ۱۰ مقوله می شود زیرا ۱۰ قسم ماهیت داریم. که یک ذات، جوهر است و ۹ ذات، عرض است. وقتی که می خواهیم تعریف کنیم گاهی « ذات » را تعریف می کنیم چه « ذات جوهری » باشد چه « ذات عرضی » باشد. گاهی هم « ذات » تعریف نمی شود. مقابل « ذات » و « ماهیت »، یا « وجود » است یا « مفهوم » است. « مفهوم » هم به نحوی مقابل « ماهیت » است اگرچه « مفهوم »، اعم است ولی همین اعمّیت، تفاوت درست می کند.

« وجود » را هیچ وقت تعریف نمی کنیم پس آن را کنار می گذاریم بنابراین « ذات » و آنچه که مقابل « ذات » است « یعنی مفهوم یا چیزی که ذات ندارد مثل معقول ثانی مانند نوعیت و جنسیت » باقی می ماند.

در چنین حالتی « که نوعیت یا جنسیت تعریف شود » ذات، تعریف نشده چون نوع، ذات نیست « توجه کنید که مراد از نوع، مفهوم نوع است والا معنون به نوع که مثلا انسان است ذات می باشد ».

آیا با اقتسام می توان تعریف ذات را بیان کرد؟ و همچنین آیا می توان با اقتسام تعریف آنچه که ذات نیست « مثل معقولشان » را بیان کرد؟ مصنف می فرماید هیچکدام را نمی توان از طریق اقتسام درست کرد لاسیما فی حد الذات یعنی حد ذات را نمی توان از طریق اقتسام درست کرد مگر اینکه قبل از اقتسام شناخته باشید که برای انسان مثلاً، حیوانیت هست و غیر حیوانیت نیست و همچنین ناطقیت هست و غیر ناطقیت نیست. لذا می توان اینگونه گفت: « انسان یا حیوان است یا غیر حیوان است » ولی ما با توجه به علمی که قبلا کسب کردیم می دانیم « الانسان، لیس بغیر الحیوان »، پس نتیجه می گیرم « الانسان حیوان ». اما اگر خالی الذهن باشیم و علمی نداشته باشیم به اینکه انسان، چیست در اینصورت اگر تعبیر به « حیوان » و « غیر حیوان » کنند و شما بخواهید از طریق اقتسام معین کنید که انسان، حیوان است یا غیر حیوان است نمی توانید تعیین کنید زیرا تعریف به مساوی یا خفی است یعنی عبارت « لکن لیس بغیر حیوان » با « فهو حیوان » هر دو مساوی اند چگونه می توان برای رسیدن به « فهو حیوان » از « لکن لیس بغیر حیوان » استفاده کرد؟ باید یکی اعرف باشد تا از طریق اعرف، دیگری فهمیده شود اما اگر هر دو مساوی باشند نمی توان از یکی به دیگری رسید.

ص: ۵۸۵

در « ذات » هم نمی توان از مساوی به مساوی دیگر یا از مساوی به خفی پِی بُرد چون در « ذات » دنبال کشف حقیقت هستیم لذا باید سعی کرد که برای کشف حقیقت و رسیدن به آن، راه درستی را برویم اما در معقولات ثانی کافی است که این معقول ثانی را به ذهن بیاوریم. معقول ثانی دارای ذاتیات نیست تا به دنبال ذاتیاتش باشیم و سعی کنیم ذاتیاتش را اشتباهی نگیریم. همین اندازه که معقول ثانی به ما تفهیم و تفهم شود کافی است. پس در آنجا اگر از اقتسام استفاده برده شود محذوری که در بکار گرفتن اقتسام برای حد ذات وجود دارد در اینجا موجود نیست. در اینجا مقداری تسامح می شود. و لذا اگر از طریق اقتسام وارد شدیم نمی خواهیم بگوییم که محذور ندارد بلکه می خواهیم بگوییم محذورش کمتر است زیرا نظر ما دسترسی به ذاتیات نیست اما در حدِّ ذات، ما در فکر دسترسی به ذاتیات هستیم. با قسمت، ذاتیات بدست نمی آید. اگرچه ممکن است با قسمت کردن، آن امرِ مُفهم بدست بیاید. با وجود این در ذات که امرِ مُفهم را لازم نداریم بلکه ذاتی را لازم داریم، به طریق اولی اقتسام را اجازه نمی دهیم، شاید با تقسیم بتوان امرِ مُفهم را بدست آورد « اگر این محذوری که گفتیم نباشد » ولی ذاتی بدست نمی آید.

بحث امروز: مصنف بحث خودش را دنبال می کند. ایشان کلام شیخ را نقل می کند این کلام، هم تایید مطلبی است که در باب اقتسام گفته شده هم تایید مطلبی است که در باب ضد گفته شده است. فکر نکنید که کلام شیخ چون بعد از بحث اقتسام آمده فقط برای تایید اقتسام است. بلکه هم اقتسام را تایید می کند هم ضد را تایید می کند ولی ابن سینا ابتدا اقتسام را در کلام خودش ذکر می کند بعداً ضد را ذکر می کند. ابن سینا در باب اقتسام همان حرفی را می زند که ما گفتیم. ایشان می فرماید: شما می خواهید از « لیس الانسان غیر ناطق » به این برسید که « فالانسان ناطق ». لفظ « انسان » که مشترک در هر دو قضیه است را حذف کنید و اینگونه بگویید که می خواهید از « لیس بغیر الناطق » به « ناطق » برسید ابن سینا می گوید آیا « لیس بغیر الناطق » اعرف است که می خواهید از طریق آن به « ناطق » برسید؟ مسلماً اعرف نیست بلکه یا مساوی است یا خفی است. بنابراین، اگر بخواهید از « لیس بغیر الناطق » به « ناطق » پی ببرید در اینصورت یا از مساوی به مساوی رفتید یا از شیء به خفی رفتید.

ص: ۵۸۶

توضیح عبارت

قال الشیخ فی النجاه _ بعد ما قال: و الحد لا یکتسب بالقسمه _:

عبارت « و الحد لا یکتسب بالقسمه » مقولِ « قال » دوم است. عبارت « فانك اذا قلت لکن ... » که بعداً می آید مقولِ « قال » اول است. مصنف در کتاب نجات فرموده « و الحد لایکتسب بالقسمه » بعد از این کلامش، کلام دیگری را گفته است.

« فانک اذا قلت لکن لیس الانسان غیر ناطق فهو اذاً ناطق لم تکن اخذت فی الاستثناء شیئاً اعرف من النتیجه

اگر اینچنین بگویید « لکن لیس الانسان غیر ناطق » سپس نتیجه بگیرید « فهو اذاً ناطق » در اینجا عبارت « لیس غیر ناطق » با « ناطق » چه فرقی کرد؟ هر دو در خفاء و جلاء مساوی اند به همین جهت ابن سینا تعبیر به « لم تکن اخذت... النتیجه » می کند یعنی حد وسط باید اعرف از نیتیجه باشد در حالی که در این مطلبی که نقل شد حد وسط، اعرف نبود حال یا مساوی بود یا اخفی بود. در اینصورت معلوم شد که اکتساب حد به وسیله قسمت دارای اشکال است.

و ایضا الحد لا یکتَسب من حد الضد

ابن سینا بحث را ادامه می دهد و تعبیر به « ایضا » می کند یعنی همانطور که به وسیله اقتسام نمی توان حد را کسب کرد به وسیله حد ضد هم نمی توان اکتساب کرد.

توجه کنید ابن سینا تعبیر به « حد الضد » می کند یعنی حد را نمی توان از حد ضد کسب کرد. ایشان تعبیر به « الضد » نمی کند زیرا بیان شد که اگر انتقال پیدا شود ممکن است حدّ را از خود ضد اخذ کرد اما اگر بخواهید تعریف را از حد ضد بدست بیاورید امکان ندارد.

ص: ۵۸۷

ترجمه: همانطوری که نمی توان اقسام را عامل وصول به ذاتی و حد قرار داد همچنین نمی توان حد را از حد ضد بدست آورد « یعنی حدّی که برای ضد آمده است را ملاحظه کنید ضد آن را بگیرید و آن را حد برای اولی قرار دهید ».

فلیس لکل محدود ضد

این عبارت اشاره به دلیل سوم دارد که مرحوم سبزاری در جلسه قبل دو دلیل را بیان کرد.

هر ضدی، ضد ندارد تا بتوان از تعریف ضد برای ضد دیگر استفاده کرد. پس اگر اجازه داده شود که از تعریف ضد استفاده گردد یک قانون کلی نگفتیم.

و لا ایضا حد احد الضدین اولی به من حد الضد الآخر» (۱) [۲] (انتهی)

این عبارت اشاره به دلیل دوم یا همان اشکال دوم دارد که تساوی معرِّف با معرَّف است.

توضیح: حد بیاض برای بیاض است حد سواد هم برای سواد است. آیا اگر حد بیاض را برای بیاض بیاوریم اُولی از این است که حد سواد را برای سواد بیاوریم؟ و بالعکس اگر حد سواد را برای سواد بیاوریم اُولی از این است که حد بیاض را برای بیاض بیاوریم یا اولویتی نیست بلکه حد هر کدام برای خودش است و هیچکدام اُولی بر دیگری نیست؟ به عبارت دیگر حد بیاض برای بیاض است و حد سواد هم برای سواد است اگر آنچه که برای بیاض است به بیاض داده شود اُولی از این نیست که آنچه که برای سواد است به سواد داده شود. به عبارت سوم: ثبوت تعریف بیاض برای بیاض، اُولی از ثبوت تعریف سواد برای سواد نیست. به عبارت چهارم: ثبوت تعریف سواد برای سواد اعرف از ثبوت تعریف بیاض برای بیاض نیست. « در عبارت چهارم لفظ ـ ثبوت ـ را اگر نمی آوردیم. بهتر بود ولی عمداً آوردیم ». اگر اعرف بود می توانستیم تعریف سوادی را که برای سواد داریم چون شناخته تر است وسیله برای رسیدن به تعریف بیاض قرار دهیم. به عبارت دیگر اگر ثبوت تعریف سواد برای سواد اُولی بود از ثبوت تعریف بیاض برای بیاض، ما می توانستیم از این چیزی که اُولی است برای چیزی که غیر اُولی است استفاه کنیم. اما اگر اُولی نباشد و هر دو مساوی باشند نمی توان یکی را وسیله دیگری قرار داد. ابن سینا همین مطلب را بیان می کند. ایشان می گوید تعریف احد الضدین به خود آن ضد، اُولی نیست از تعریف ضد آخر به ضد آخر. به عبارت دیگر تعریف سواد برای سواد اُولی از تعریف بیاض برای بیاض نیست.

ص: ۵۸۸

۱- النجاه، ابن سینا، ص۱۴۸، ط دانشگاه.

ترجمه: حد احد الضدین به احد الضدین اُولی نیست از حد ضد دیگر به ضد دیگر « به عبارت دیگر حد سواد به سواد اُولی از حد بیاض به بیاض نیست تا یکی را وسیله دیگری قرار دهید یعنی مثلا سواد را وسیله برای بیاض قرار دهید ».

ای من حد الضد الآخر بالآخر

مرحوم سبزواری عبارت ابن سینا را تفسیر می کند و لفظ « بالآخر » را اضافه می کند. باید این لفظ بیاید و ابن سینا آن را حذف کرده است زیرا در جمله قبلی یعنی عبارت « حد احد الضدین اولی به » لفظ « به » آورده بود در این عبارت هم باید لفظ « بالآخر » آورده شود و ابن سینا به خاطر همین قرینه ای که در جمله اول بود لفظ « بالآخر » را در جمله دوم حذف کرد.

حتی یکون احدهما مفروغا عنه و یستنبط منه الآخر

اگر حد یکی اولی از دیگری بود آن که اُولی بود مفروغٌ عنه و مورد پذیرش می شد سپس می توانستیم به توسط آن، به آن که غیر اُولی است برسیم.

ترجمه: اولی نیست تا اینکه یکی مفروغٌ عنه شود و دیگری از آن یکی استنباط شود.

« یستنبط منه الآخر »: یعنی از مفروغٌ عنه، تعریف دیگری که مفروغٌ عنه نیست استنباط شود.

اذا المفروض ان الحد مجهول بعدُ و نرید ان نکتسب

چرا اُولی نیست زیرا فرض این است که حد بیاض مجهول است و ما می خواهیم آن را کسب کنیم اما از چه چیزی کسب کنیم؟ آیا از آن چیزی که اُولی نیست و مساوی است کسب کنیم؟ حد بیاض الان مجهول است نمی توان از چیزی که مساوی با حد بیاض است آن را کسب کرد در اینصورت کسب مساوی از مساوی می شود که جایز نیست.

ص: ۵۸۹

ترجمه: زیرا مفروض این است که حد، هنوز « یعنی بعد از اینکه حتی از سواد استفاده کردید » مجهول است « زیرا سواد، مفروغٌ عنه نیست » و می خواهیم آن را کسب کنیم « با امر مساوی نمی توان آن را کسب کرد ».

و هذا ظاهره

این، ظاهر کلام ابن سینا در کتاب نجات است.

توجه کنید که عبارت ابن سینا را اینگونه معنا کردیم که یکی وسیله ی دیگری قرار داده شود اما خود ابن سینا اینگونه بیان نکرده بود. ایشان فقط گفته بود « این اُولی از آن نیست » نگفته بود « پس نمی توان این را وسیله رسیدن به آن قرار داد » ولی ما ظاهر عبارت ابن سینا را طوری بیان کردیم و فهمیدیم لذا گفتیم « پس نمی توان این را وسیله رسیدن به آن قرار داد ». این عبارت را طور دیگر هم می توان گفت یعنی اگر این اُولی به آن نیست و آن هم اُولی به این نیست می توان تعریف این را برای آن قرار داد و تعریف آن را برای این قرار داد به عبارت دیگر تعریف سواد را می توان برای بیاض گذاشت و تعریف بیاض را برای سواد گذاشت چون برای ما معلوم نیست که کدام یک تعریف برای کدام یک است زیرا هیچ کدام اُولی به دیگری نیست. این مطلب را هم می توان در عبارت ابن سینا بیان کرد ولی ظاهر عبارت ابن سینا نیست.

پس ظاهر عبارت ابن سینا این است که بیان شد ولی مرحوم سبزواری با عبارت « لکن لما کان ... » بیان می کند که می توان عبارت ابن سینا را طور دیگری هم بیان کرد.

ص: ۵۹۰

لکن لما کان الحد مجهولاً فکون حد هذا الضد لذاک و حد ذاک لهذا ایضا من المحتمل

ترجمه: لکن چون حـد، مجهول است پس اینکه حـدِّ این ضد « یعنی حد سواد » برای آن « یعنی بیاض » باشد و حدِّ آن « یعنی بیاض » برای این « یعنی سواد » باشد نیز محتمَل است.

پس اگر حد را مفروغٌ عنه کردید می توان به حد دیگر رسـید اما اگر مفروغٌ عنه نکردید طبق ظاهر کلام ابن سینا نمی توان از طریق آن به دیگری رسید اما طبق یک معنای دیگر می توان جای آن را عوض کرد.

حد یک شی را نمی توان از طریق استقراء بیان کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حد یک شی را نمی توان از طریق استقراء بیان کرد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و لیس باستقراء جزئیات اذ لم یفد علما بکلیات (۱) [۱]

بحث درباره این بود که حد یک شیء را چگونه و از چه طریقی می توان کسب کرد؟

بیـان شـد که از طریق برهـان نمی توان کسب کرد. از طریق حـدِّ ضـد هم نمی توان کسب کرد. از طریق اقتسـام هم نمی توان کسب کرد. سه راه از راههای محتمَل رد شدند. راه چهارم استقراء است مصنف می خواهد این راه را هم رد کند. در پایان راه پنجم که راه ترکیب است را اثبات می کنـد و می گویـد می توان حـد شـیء را از راه ترکیب بدست آورد. قبل از توضـیح راه چهارم ابتدا نکته ای مربوط به بحث جلسه قبل بیان می کنیم.

ص: ۵۹۱

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۷، س۱۲، نشر ناب.

نکته مربوط به جلسه قبل: به عبارت « لما کان الحد مجهولا فکون حد هذا الضد لذاک و حد ذاک لهذا ایضا من المحتمل »که در سطر ۱۰ آمـده بود توجه کنید. این فرضـی که مرحوم سبزواری در این عبارت مطرح می کند مربوط به جایی است که حد سواد و حـد بیاض روشن نیست یعنی معلوم نیست که این حـد برای سواد است و این حد برای بیاض است. لذا مصـنف فرمود: احتمال دارد حد واقعی سواد را برای بیاض قرار داد و حد واقعی بیاض را برای سواد قرار داد. و الا اگر حد سواد معلوم باشد و حد بیاض معلوم نباشد حق نداریم حد سواد را جابجا کنیم چون وضعش روشن است.

پس در ایـن عبـارت فرض بر این است که هر دو حـد مجهـول است نه این که حـد، مجهـول است بلکه این مطلب که این حد برای کدام یک از سواد و بیاض است مجهول می باشد مثلا « قابض » را نمی دانیم که حد سواد است یا بیاض است همچنین « مفرق » را نمی دانیم که حـد سـواد است یـا بیـاض است. چـون نمی دانیم می تـوان جابجـا کرد و گفت حـد واقعی سواد که «

قـابض لنـور البصـر » است برای بیـاض است و حـد واقعی بیـاض که « مفرق لنـور البصـر » است برای سواد است. بیـان شـد که احتمـال دارد ابن سـینا به این مطلب اشـاره کنـد ولی فرض ابن سـینا جـایی است که روشن نیست این تعریـف برای این معرَّف است و آن تعریف برای آن معرَّف است.

بحث امروز: آیا با استقراء می توان حدی را تعیین کرد؟

ابتدا باید بررسی کرد که استقراء چیست؟ بعداً بیان کرد که می توان حد را با استقرا تعیین کرد یا نه؟

تعریف استقراء: استقراء این است که ما یک فرد از انسان مثل زید را ملاحظه می کنیم فرد دوم و سوم را ملاحظه می کنیم سپس از روی احساسی که نسبت به این جزئیات داریم حکم کلی بدست می آوریم و با این امر کلی نوع را تعریف می کنیم. چون می دانید که حد، برای نوع است ولی ناظر به اشخاص می باشد. وقتی گفته می شود « الانسان حیوان ناطق » یعنی « کل انسان حیوان ناطق » و به عبارت دیگر « کل شخص شخصٍ حیوان ناطق ». نمی گوییم « زید، حیوان ناطق است » یا « عمرو، حیوان ناطق است ». لذا حد را موجبه کلیه می دانند چون حد اگر چه سور ندارد و گفته می شود « الانسان حیوان ناطق » ولی چون ناظر به تمام اشخاص این نوع است سورِ موجبه کلیه می گیرد. در کتاب برهان شفا تصریح می شود که حد، موجبه کلیه است. در کتاب شرح منظومه هم احتمال داده می شود که اشاره شده. علت موجبه کلیه بودن حد این است که اگر چه حد برای نوع آورده می شود ولی ناظر به تمام افراد نوع و اشخاص نوع است.

کسی ممکن است به این جهت که حد برای اشخاص است این طور بگوید « ما اشخاص را نگاه می کنیم سپس حاصل آن چه که احساس شد را جمع می کنیم و این مجموعه را به صورت کلی برای یک نوع قرار می دهیم ». پس استقراء کردن یعنی تک تک افراد این نوع احساس می شود چون افراد با حس معلوم می شوند. بعد از اینکه با حس معلوم شدند متخیل می شوند بعداً معقول می شوند.

توجه می کنید که ادراک به این صورت است که ابتدا شخصِ خارجی ادراک می شود سپس تخیل می شود و در آخر، تعقل می شود یعنی مسیر تعقل از احساس تا تعقل است « مگر برای گروه کمی که به طور مستقیم می توانند تعقل کنند بدون اینکه احتیاج به احساس داشته باشند. اینها کسانی هستند که ملکه اتصال به عقل فعال را پیدا کردند » یعنی مثلا زید در مقابل شخص، حاضر است و آن شخص، زید را احساس می کند سپس در زمانی که احساس می کند تخیل هم می کند یعنی در اینجا دو صورت نزد او حاصل است یکی صورت محسوسه است و یکی صورت متخیله است. بعداً زید از جلوی چشم این شخص کنار می رود و لذا احساس، باطل می شود و به دنبالش صورت محسوسه باطل می گردد ولی تخیل و صورت متخیله همچنان باقی است یعنی بعد از اینکه زید رفت چهره اش هنوز در ذهن ما هست. سپس این شخص، آن صورت متخیله را تقشیر و تجرید می کند و عوارض ماده را از آن می گیرد تا به سمت کلی شدن برود. بعضی گفتند در اینجا علاوه بر آن صورت متخیله که جزئی است کلی هم تولید می شود ولی مثل ابن سینا و دیگران نمی گویند کلی تولید می شود بلکه می گویند نفس ما آمادگی برای افاضه پیدا کرده و از جانب معلم عقلی که عقل فعال است « و یا بنا بر قولی، رب النوع انسان است » صورت عقلی به ما افاضه می شود و ما دارای صورت عقلیه و متخیله هر دو با هم می شویم. همه معتقدند که صورت خیالی از بین نمی رود بلکه صورت خیالی باقی می ماند و یک صورت کلی در کنارش باقی می ماند.

ص: ۵۹۴

در اینجا اگر ملاحظه کنید در ذهن ما دو صورت است یکی صورت زید است که دست و پا و چهره و لباس و تمام خصوصیاتش در ذهن ما هست. یکی دیگر زیدی است به عنوان اینکه قدِ ۱۸۰ سانتی متر دارد و رنگ چهره اش سفید است و امثال ذلک. این، کلی است.

توجه کنید زید به عنوان اینکه قدِ ۱۸۰ سانتی متری است در ذهن ما هست. مراد، ۱۸۰ سانتی متری که در زید است نمی باشد. همچنین چهره زید سفید است اما نه آن سفیدی که در زید دیده شده است بلکه سفید کلیِ ۱۸۰ سانتی متری و کلی سفیدی در ذهن ما هست.

پس توجه کردید که هم رنگ صورت زید در ذهن ما هست هم سفید بودنش که امر کلی است در ذهن ما هست. هم آن قدی که تا کجای از هوا ایستاده بود در ذهن ما هست هم می دانیم این قد، ۱۸۰ سانتی متر است.

نکته: صورت محسوسه و صورت خیالیه تقریبا مثل هم هستند اما فرقشان این است که صورت محسوسه بعد از اینکه شیء از جلوی چشم می رود باطل می شود اما صورت متخیله باطل نمی شود.

به بحث خودمان برگردیم بحث درباره استقراء بود. استقراء عبارت از این بود که جزئیات ملاحظه شوند و سپس با توجه به جزئیات، نوع تعریف شود. تعریفی که برای نوع می آید به وسیله استقراء جزئیات کسب می شود.

بیان شد که حد برای نوع است و ما اشخاص نوع را استقراء می کنیم تا حد برای نوع کسب شود. وقتی اشخاص ملاحظه می شوند در همه آنها مثلا حیوانیت دیده می شود همچنین ناطقیت دیده می شود بعداً حکم کلی « یعنی حکم مربوط به نوع » می کنیم که « الانسان حیوان ناطق ». توجه کنید که نمی گوییم « زید حیوان ناطق »، « عمرو حیوان ناطق ». بلکه حکم کلی می کنیم. این حکم و این حد، از استقراءِ اشخاص جزئی بدست آمد. آیا چنین کاری صحیح است یا نه؟ مصنف با سه دلیل می فرماید باطل است.

ص: ۵۹۵

مدعا: حد یک شیء را نمی توان از طریق استقراء بیان کرد.

دلیل اول: شما با احساس جزئیات چگونه می توانید حیوانیت یا ناطقیت را برای این جزئی استنباط کنید تا بعداً این ها را جمع کنید و نتیجه بگیرید که انسان حیوان ناطق است. استقراء به معنای احساس جزئیات است نه تعقل جزئیات. احساس، آلتِ ادراک است نه اینکه وسیله ی حکم باشد به عبارت دیگر با احساس نمی توان حکم کرد با احساس می توان درک کرد به عبارت سوم حس، افاده ی شیء نمی کند بلکه انفعال است و نمی تواند حکم کند اما حکم، افاده کردنی است. بنابراین حس نمی توانـد حکم کند که این انسانِ جزئی، حیوان یا ناطق است. بله چون همه قوای ما مشغول فعالیت اند یک قوه ای از ورای حس حکم می کند که این انسان جزئی، حیوان و ناطق است. در اینجا خَلط می شود و شخص فکر می کند که حس حکم می کند، در حالی که حس فقط می بیند یا می شنود و کار دیگری انجام نمی دهد مثلا حرکت یک ماشین را ملاحظه کنید که شخص این حرکت را می بیند نه این که بشنود یا لمس کند. اینکه شخص می گوید « حرکت ماشین را دیدم » تسامح است زیرا « حرکت »، دیدنی نیست.

یا مثلاـ دست خودمان را بر روی حشره گذاشتیم و حشره راه می رود در این صورت ما می گوییم « حرکت حشره را لمس کردیم » در حالی که حرکت لمس نشده بلکه زبری یا نرمی این حیوان که جابجا شده لمس گردیده و ما با استدلال کشف کردیم که این حشره حرکت می کند. حتی جابجایی حشره هم درک نمی شود بلکه نرمی حشره احساس می شود و فهمیده می شود که این نرمی، کمی جا به جا شد. در این جا قوه ای در بدن ما فعالیت خودش را شروع می کند و می گوید این حیوان حرکت می کند. مثال دیگر این است که یک ماشین از پشت دیوار حرکت می کند ما می شنویم که این ماشین در حال نزدیک شدن است سپس کاملا نزدیک می شود و بعداً آن صدا ضعیف می شود. گوش ما فقط صدا را شنید و حرکت را نشنید ولی یک قوه دیگر استدلال می کند و می گوید این صدا از ضعف به قوت رفت و از قوت به ضعف رفت. پس معلوم می شود که ماشین حرکت کرد. همچنین چشم ما فقط رنگ را می بیند. این موجود متحرک یک رنگی دارد وقتی شخص نگاه می کند می بیند این رنگ در این مکان است و همین رنگ را در مکان دیگری می بیند لذا استدلال می کند و نتیجه می گیرد که صاحب رنگ حرکت می کند.

ص: ۵۹۶

پس حرکت، نه دیدنی است نه شنیدنی و نه بوییدنی است. پس هیچ وقت حس ما حکم به حرکت نمی کند بلکه از رنگ و صوت و زبری فقط منفعل می شود. آلت حس آلت ادراک و انفعال است حالتِ افاده و حکم نیست. تعبیر مرحوم سبزواری این است « لان الحس لا یفید شیا ». حس، افاده شیء نمی کند بلکه فقط انفعال است و افاده، فعل می کند.

خلاصه بحث این شد که ما می خواهیم با استقراء بدست بیاوریم که زید، حیوان ناطق است.

توجه کنید مراد از « استقراء » احساس است ولی احساس های مکرر و متعدد مراد است. پس به تعداد اشخاص، احساس می شود و همه احساس ها جمع می شوند و اسناد به نوع داده می شوند و تعریف برای نوع آورده می شود.

در اینجا دقت کنید در مورد « زید » که احساس می کنیم، نمی توان حکم کرد و گفت « انسان ناطق است » در اینجا قوه ی دیگرِ ما حکم می کند و احساس حکم نمی کند. در حالی که استقراء به معنای بکار گرفتن احساس است. در استقراء حکمی نیست حتی احساس، برای یک نفر هم حکم به « حیوان ناطق » نمی کند تا چه رسد به اینکه برای همه حکم کند و شخص این همه را جمع کند و حکم را به نوع اسناد دهد. از همان اول حکمی درباره شخصی درست نمی شود تا حکم در مورد اشخاص را بدست بیاوریم و با یکدیگر جمع کنیم و حکمی که درباره اشخاص است به نوع نسبت دهیم تا حد ساخته شود زیرا نوبت به ساختن حد نمی رسد یعنی این شخص به نوع نمی رسد و در خود اشخاص توقف می کند.

در « ترکیب » گفته می شود اشـخاص را نگاه کن و اشـراف بر اشـخاص پیدا کن. اشراف به وسیله احساس نیست یعنی آن قوه ای که حکم می کند را بکار بگیرد.

پس توجه کردید در ترکیب به اشخاص توجه می شود و بر آنها اشراف پیدا می شود. اما در استقراء فقط اشخاص احساس می شوند و احساس حکمی را بدست نمی آورد اما اشراف حکم می دهد.

با توجه به این توضیحاتی که داده شد در ترکیب می توان جمع کرد و نتیجه گرفت. در ترکیب، عقل ما در پی حس، شروع به فعـالیت می کنـد. در ترکیب، توقفی در احسـاس نیست بلکه تخیـل و تعقـل هم مطرح می شود. در این صورت می توان حکم کرد اما در احساس، توقف می شود. خود احساس می خواهند همه کاره شود ولی نیست چون نمی تواند حکم کند.

پس در جزئیِ اول نمی توان تعبیر به « حیوان ناطق » کرد چه برسد به جزئی بعدی و چه برسد به همه جزئیات تا بعداً جمع شود و حکم به نوع نسبت داده شود.

بنابراین حس لایفیـد شـیئا. در این صورت حکم به « حیوان ناطق » بودن این فرد خاص نمی توان حکم به «حیوان ناطق » بودن آن فرد دیگر هم نمی توان کرد. لـذا حکمی نداریم تا جمع کنیم و به نوع نسـبت دهیم. پس اسـتقراء در این مساله عقیم اسـت امـا « ترکیب » که بعـداً می آیـد عقیم نیست چون می گویـد اشـراف بر فرد پیـدا کن امـا در « اسـتقراء » گفته می شود: فرد را احساس کن. احساس با اشراف فرق می کند. اگر اشراف بر فرد پیدا کنیم می توان بر فرد حکم کرد به این که « حیوان ناطق » است اما در استقراء فقط احساس است و احساس، اشراف نیست.

ص: ۵۹۸

نکته: اگر حیوان بودن و ناطق بودنِ زید را درک کنیم و اگر درک کنیم که اینها ذاتی هستند در این صورت می فهمیم که ذاتیات زید را درک کردیم و ذاتیات عمرو را هم درک کردیم و ذاتیات بکر را هم درک کردیم در پایان می گوییم ذاتیات نوع را درک کردیم.

توجه کنید اگر کسی بگوید که من یک فرد را نگاه می کنم و می بینیم حیوان ناطق است و این حیوان ناطق برای آن ذاتی است پس همه همین طورند. این نحوه بیان کردن، قیاس است و به این صورت می باشد: این یک فرد، ذاتش حیوان ناطق است و این فرد، فردِ نوع واحد است و نوع واحد، همه افرادش مساوی اند پس همه افراد، حیوان ناطق اند. پس نوع، حیوان ناطق است. در این جا که از جزئی به کلی پی برده شد را استقراء نمی گویند بلکه قیاس می گویند. استقراء این است که جزئی ها کنار یکدیگر چیده شوند. به یک جزئی نمی توان اکتفا کرد. باید همه جزئی ها استقراء شوند تا این استقراء، استقراء تام شود.

تا این جا دلیل اول «و به عبارتی اشکال اول » بود که حس، افاده ی شیئی نمی کند تا از طریق استقراء بتوان آن حکم کلی را بدست آورد و برای نوع قرار داد.

توضیح عبارت

و لیس باستقراء جزئیات اذ لم یفد علما بکلیات

ضمیر « لیس » به « اکتساب حد » بر می گردد.

ص: ۵۹۹

ترجمه: نمی شود حد را به توسط استقراء جزئیات کسب کرد زیرا که این استقراء علم به کلیات را افاده نمی کند.

نکته: توجه کنید این عبارت را توضیح کامل نمی دهیم در همین حد که بیان شد توضیح داده می شود.

« اذ لم یفد علما بکلیات »: استقراء علم به کلی را افاده نمی کند یعنی اگر نوع را که کلی است بخواهید برایش حکمی بیاورید از طریق استقراء نمی توانید بیاورید زیرا استقراء علم به کلی افاده نمی کند. استقراء، جزئیات را برای شما روشن می کند.

توجه کنید که این مصرع را بنده ـ استاد ـ به سه نحوه معنا می کنم چون در این جا سه اشکال بیان می گردد که این عبارت به هر سه اشاره می کند. توجه کردید که الان به اشکال اول اشاره کرد یعنی اگر اشکالی غیر از اشکال اول نبود این مصرع معنا شد. پس این مصرع را می توان بر اشکال اول منطبق کرد.

لان الحس لایفید شیئا

به لفظ « لا یفید » توجه کنید. یعنی حس، افاده ی چیزی نمی کند بلکه فقط انفعال است. حس، فعل نیست و نمی تواند حکم کند و چیزی را تعیین کند. بلکه فقط از این صورت منفعل می شود.

و الجزئیات غیر متناهیه فکیف اِستَقریتَ الکل حتی تجعل حدها لنوعها

این عبارت اشکال دوم و به تعبیری دلیل دوم است.

دلیل دوم: در استقراء اگر بخواهید به کلی برسید باید تمام افراد نوع را استقراء کنید. اگر بخواهید بعض افراد نوع را استقراء کنید و حکم کل را بدست بیاورید به این، استقراء نمی گویند. این، استفاده کردن حکم سایر جزئیات است از یک جامع کلی که عبارت از اندراج تحت نوع واحد می باشد.

ص: ۶۰۰

پس اگر خصوصیت ذاتی برای این جزئی هست برای آن جزئی هست برای جزئی سوم هم هست به این ترتیب حکم به تمام افراد سرایت داده می شود و بدون استقراء درباره افراد حکم می شود. اگر بخواهید از طریق استقراء حد را بدست بیاورید باید تمام جزئیات را تک تک ملاحظه کنید و در هیچ جا قیاس و تمثیل استفاده نکنید. آیا ممکن است کل افراد یک نوع را استقراء کرد؟ جواب می دهیم که افراد یک نوع، بی نهایت است علی الخصوص طبق مبنای مشاء که می گوید نوع انسان از ازل خلق شد و تا ابد هم ادامه دارد. افراد انسان قابل شمارش نیستند. « توجه کنید که ــ بی نهایت ــ به دو معنا است معنای اول این است که اصلا قابل شمارش نیست معنای دوم این است که ما که محدود هستیم نمی توانیم آن را بشماریم. مراد در این جا معنای اول است ».

ترجمه: جزئیات غیر متناهی اند « مراد غیر متناهیِ واقعی است نه غیر متناهی به این معنا که ما نمی توانیم بشماریم » پس چگونه کلِّ افراد بی نهایت را استقراء کردی تا به تو اجازه داده شود که حد این جزئیات را برای نوع جزئیات بگذاری « کل با جزئیات فرق نمی کند ولی چون ضمیر مونث آمده لذا ضمیر ــ حدها ــ و ــ لنوعها ــ را به ــ جزئیات ــ بر گرداندیم ».

نکته: به مصرع دوم توجه کنید که می خواهیم با توجه به اشکال دوم معنا کنیم: استقراء چون به نهایت نمی رسد و همه افراد را فرا نمی گیرد لذا افاده ی علم به کلیات نمی کند.

ص: ۶۰۱

۱_ ادامه بیان این مطلب که حد یک شـی را نمی توان از طریق استقراء بیان کرد ۲_ حد شی را می توان از طریق ترکیب بدست آورد./ معرفات/ ۹۴/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ ادامه بیـان این مطلب که حـد یک شی را نمی توان از طریق اسـتقراء بیان کرد ۲_ حد شـی را می توان از طریق ترکیب بدست آورد./ معرفات/

و أیضا ان وضعتَ ان الحد محمول علی کل شیء فالحمل اعم من الذاتی فکیف ینقَل الی النوع (۱)

بحث در این بود که حد را با استقراء نمی توان کسب کرد. استقراء به معنای تفحص جزئیات است یعنی جزئیات جستجو شوند و هر چه که در آنها یافت شـد برای نوع قرار داده شود. اگر دیدیم این جزئیات، حیوانِ ناطق هسـتند بگوییم نوع انسان، حیوانِ ناطق است یعنی حکم را از جزئیات بدست بیاوریم و برای نوع اثبات کنیم، بر این مطلب سه اشکال وارد می شود.

اشـکال اول: جسـتجوی جزئیات به توسط حس انجام می گیرد و حس نمی تواند در هیچ جزئی حکم کند « بانه حیوان ناطق » تا احکام را جمع کرد و برای نوع قرار داد.

« لان الحس لایفید شـیئا »: مراد از « شـیئا » حکم نیست بلکه مراد این است که حس، قدرت افاده ی هیچ چیز را ندارد از جمله قـدرت افاده ی این که زیـد، حیوان ناطق است را نـدارد. اگر چه زیـد را می بینـد و حس می کند ولی نمی تواند هیچ حکمی درباره آن کند. « شیئاً » به معنای « حکماً » نیست مگر اینکه حکم را مطلق قرار دهید. پس « لا یفید شیئا » به معنای این شد که حس قـدرتِ افاده ی هیـچ چیز را ندارد بلکه انفعال است. بنابراین نباید با دیدن زید انتظار داشت که حیوان ناطق بودن زید به توسـط حس اعلام شود سپس دوباره حس، حیوان ناطق بودن عمرو را اعلام کنـد و این حیوان ناطق هایی که در این جزئیات آمده، جمع شود و برای نوع قرار داده شود.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۸، س۱، نشر ناب.

اشکال دوم: جزئیات نامتناهی اند. اگر بعضی از جزئیات جستجو شوند این استقراء، ناقص می شود و مفید علم نیست. اگر همه جزئیات جستجو شوند این استقراء، تام می شود و مفید علم هست ولی ما توانایی جستجوی همه آنها را نداریم.

همـانطور که قبلاـ اشـاره شـد اشـکال دوم در صورتی است که از اشـکال اول صـرف نظر شود یعنی قبول گردد که حس به ما افـاده می کنـد که زیـد، حیوان نـاطق است. در اینصورت گفته می شود: بر فرض که حس افـاده کنـد که حیوان نـاطق است و عمرو، حیوان نـاطق است اگر همه جزئیات تفحص شونـد می توان یقین پیـدا کرد ولی امکان تفحص همه جزئیات نیست. اگر بعضی از آنها هم تفحص شود ناقص می باشد و علم به ما نمی دهد در حالی که باید به حدِ شیء عالم بود. گمان بردن به حدِ شیء کافی نیست.

نکته: مشاء می گویـد خلقت انسان از ازل شـروع شده و تا ابد ادامه پیدا می کند اینکه در اسـلام گفته می شود « مدتها بر عمر زمین و خلقت گذشت و آدم خلق نشده بود بعدها خداوند _ تبارک _ آدم را آفرید » مشاء آن را توجیه می کند. مشاء معتقد است با خلقت زمین، بلکه با اصل خلقت که در ازل شـروع شـد خلق انسان هم شـروع شد و همچنین اینکه گفته می شود « در یـک روزی این دنیـا جمع می شود و آخرت بر پـا می شود » را هم مشـاء توجیه می کنـد و معتقـد است که همین زمین تـا ابد ادامه دارد و هیچ وقت از بین نمی رود. همچنین شمس هم هیچ وقت از بین نمی رود.

ص: ۶۰۳

پس مشاء خلقت انسان را از ازل تا ابد می داند و از ازل تا ابد نامتناهی است پس انسان ها نامتناهی می شوند.

پس طبق نظر مشاء خیلی آسان است که گفته شود جزئیات غیر متناهی اند.

ما نمی خواهیم بگوییم مبنای مشاء صحیح است یا غلط است؟ مبنای مشاء با اسلام سازگار نیست. این توجیهی که مشاء می کند در واقع یک نوع انکار اسلام است یعنی منحرف کردن ظواهر آیات و روایات است. اما اشراق هم مثل مشاء معتقد است که خلقت انسان از ازل شروع شده ولی هر ۳۶۰ هزار سال یکبار، عالم عوض می شود دوباره انسانها می آیند. اگر گفته شود همان انسانهای قبلی می آیند در این صورت، انسانها بی نهایت نمی شوند زیرا انسانهایی که در طول ۳۶۰ هزار سال متولد شدند و رفتند تکرار می شوند. مگر اینگونه گفته شود که انسانهای جدید در بعض خصوصیات با انسانهای قدیم فرق می کنند « این مطلب را اشراق نمی گوید » در این صورت می توان گفت همه جزئیات باید تفحص شوند و جزئیاتِ ۳۶۰ هزار سال کافی نیست.

اما حکمت متعالیه معتقد است که عوالم از ازل تا ابد خلق می شوند و در هر عالَمی انسان خلق می شود، تا الان بی نهایت عالم خلق شده و تا ابد هم بی نهایت عالم خلق شده است. در هر عالمی هم انسانهای کثیر به وجود می آید. در ابتدای عالم، آدم آفریده می شود در انتهای عالم، قیامت برپا می شود. همه ی آدم های این عالم در آخرت فرستاده می شوند. دوباره یک عالم دیگر شروع می شود و آدم در آنجا خلق می شود تا مدتی که لازم است و خداوند ـ تبارک ـ صلاح بداند نه از اینکه ۳۶۰ هزار سال باشد. خورشیدِ این عالم از بین می رود. زمینِ این عالم از بین می رود (یومَ تُبَدَّلُ الأَرضُ غَیرَ الأَرضِ) (۱) . انسانهای این عالم در آخرت خودشان می روند. ما هم اینگونه هستیم.

۱- ابراهیم/سوره۱۴، آیه۴۸.

همانطور که توجه می کنید مرحوم صدرا برای آدم ابتدا و انتها قائل نیست حتی برای کل عالم هم ابتدا و انتها قائل نیست و خیلی وسیعتر از دیگران بیان می کند. وقتی آدم بی نهایت شد جزئیاتِ آدم اگر بخواهد تفحص شود بی نهایت است. بله فقط بر طبق مبنای متکلمین تعداد انسان محدود است. یعنی خداوند _ تبارک _ مدتی بی کار بوده و فعلی انجام نمی داده و خلقی نمی کرده است بعداً اراده کرده و زمین را آفریده است. بعد از مدتها که از خلقت زمین گذشته، آدم را آفرید سپس در پایان، زمین را منهدم می کند و آن را تبدیل به غیر ارض می کند و شمس را تکویر می کند در پایان انسانها را در آخرت می فرستد و دیگر عالَمی خلق نمی کند. همین انسانهایی را که در بهشت و جهنم فرستاده تدبیر می کند. توجه می کنید انسانها طبق نظر متکلمین محدود هستند و بی نهایت نمی باشند.

در اینجا باید گفت که انسان ها، بی نهایتِ شمارشی هستند اگر چه بی نهایتِ واقعی نیستند ولی این قدر زیاد هستند که شمردن آنها برای ما امکان ندارد بنابراین تفحص آنها برای ما جا ندارد. در هر صورت تفحص جزئیات از اختیار ما بیرون است چه انسان واقعاً بی نهایت باشد چه به لحاظ شمارش بی نهایت باشد.

پس اشکال دوم اشکال واردی است طبق همه نظرات « چه مشاء و چه اشراق و چه حکمت متعالیه و چه متکلمین ».

اشکال سوم: این حدی را که می خواهید با استقراء استخراج کنید آیا از شخص استخراج می کنید یا از نوع استخراج می کنید؟ زید در مقابل شما است و می خواهید از آن حدی استخراج کنید. آیا حدِ این شخص را بدست می آورید یا حد نوع آن را بدست می آورید؟ اگر بخواهید حد نوع را بدست بیاورید در اینصورت حد نوع را بدست آورید تا حد نوع قرار دهید این نوعی مصادره است. یکبار واسطه برای حد نوع دارید که این واسطه شما را به حد نوع هدایت می کند اما یکبار واسطه، خود حد نوع است این، مصادره است.

ص: ۶۰۵

اما یکبار اینگونه گفته می شود که از حد زید، حد زید گرفته می شود و از حد عمرو حد عمرو گرفته می شود تا آخر. در اینجا بعد از اینکه حدود گرفته شد چه می شود؟ توجه کنید که حدِ زید، حیوانِ ناطق نیست بلکه انسانِ ناطق با تمام خصوصیاتِ زیدی است یعنی عوارض زید هم باید لحاظ شود و الا از زید گرفته نشده است. اگر از زید، حیوانِ ناطق گرفته شود در این صورت از ابتدا حد نوع را گرفتید و همان محذور قبلی پیش می آید که مصادره است. بعداً به سراغ عمرو می روید و از آن هم حدِ عمرو را می گیرید که عبارت از حیوانِ ناطق است به علاوه عوارضی که با عمرو است. همین طور اجزاء را ملاحظه می کنید و حد آنها را بدست می آورید. در تمام این حدها، علاوه بر اینکه ذاتیات هستند عوارض هم هستند. بعد از این کار، آیا عوارض را جدا می کنید یا نه؟ جدا کردن عوارض کار آسانی نیست ولی امکان دارد. نگاه می کنید و می بینید ذاتیات در تمام افراد شریکند و قابل جدا شدن نیستند. در وقتی که عوارض را می خواهید جدا کنید اگر عوارضِ مشترکه نداشته باشید مشکلی پیش نمی آید زیرا عوارضِ مختصه را جدا می کنید و آن دو امری که همه افراد در آن مشترکند که یکی جنس و یکی فصل است را ملاحظه می کنید تا تعریف بدست آید ولی این، همان ترکیبی است که بعدا گفته می شود و استقراء نمی باشد. استقراء این است که همان حدودی که برای جزئیات بدست آمد را ادغام کنید و برای نوع قرار دهید. چیزی از آن جدا نکنید. محذوری که در این صورت لازم می آید این است که در حد نوع، عوارض اخذ شوند. در اینصورت لازم می آید که حمل، اعم از ذاتی باشد یعنی محمول فقط ذاتیات نیست بلکه مشتمل بر ذاتی و غیر ذاتی باشد و این که حمل اعم از ذاتی باشد، حد ساز نیست. حد به توسط ذاتیات ساخته می شود نه چیزی که اعم از ذاتی و غیر ذاتی است.

ص: ۶۰۶

پس اگر ابتـدا حـدِ نوع را بگیریـد مصادره شـد اما اگر ابتـدا حدِ اشـخاص را بگیرید و بعداً از این بخواهید حد نوع را بدسـت بیاورید اگر وارد ترکیب نشوید لازم می آید حمل « یعنی محمول » اعم از ذاتی باشد.

توضیح عبارت

و ایضا ان وَضَعتَ ان الحد محمول علی کل شخص فالحمل اعم من الذاتی فکیف ینقَل الی النوع

« ایضا »: یعنی اشکال بعدی.

عِدلِ « ان وضعت » در سطر بعدی با عبارت « و ان جعلت » می آید و به معنای « ان فرضت » است.

ترجمه: اگر فرض کنی که حد، محمول بر هر شـخص است « یعنی اولاً حد را از شـخص می گیرید که همراه با عوارض است بعداً می خواهید برای نوع قرار دهید حال یا با تطهیرِ از عوارض، برای نوع قرار داده می شود که این همان ترکیب است و بعداً گفته می شود. یا بـدون تطهیر از عوارض، برای نوع قرار داده می شود که در اینصورت لازم می آید در محمول که حد اسـت اعم راه پیـدا کنـد » پس حمـل اعم از ذاتی می شود « یعنی هم شامل ذاتی می شود هم شامل عرضـی می شود به عبارت دیگر در این محمول، هم ذاتی می آید هم عرضی می آید ». پس چگونه این حدهایی که مشتمل بر عرضیات هستند نقل به نوع می کنیـد « که نوع مشـتمل بر عرضـیات نیست بلکه فقط ذاتی را دارد که جنس و فصل باشـد. پس اگر حـدِ شخصـی را بیاورید و بخواهیـد برای نوع قرار دهیـد لازمه اش این است که در تعریفِ نوع، عوارض اخذ شود در حالی که نوع، لابشـرطِ از عوارض است و عوارض در آن ماخوذ نیست ».

و ان جعلتَ انه حد لنوعها اولا فهذا مصادره

ضمیر « انه » به حدی بر می گردد که از اشخاص گرفته می شود.

ترجمه: اگر آن حدی را که از اشخاص می گیرید حد برای نوعِ اشخاص قرار دهید اولاً « یعنی بدون اینکه حد اشخاص را واسطه برای رسیدن به نوع قرار دهید بلکه از ابتدا از خود اشخاص حد نوع را بگیرید » پس این مصادره است.

صفحه ۲۲۸ سطر ۳ قوله « فاذا »

تا اینجا بیان شد که چهار چیز نتوانستند حد را برای ما درست کنند:

۱ـ برهان « یعنی حد وسط ».

۲ـ تعریفی که برای ضد بود.

۳ـ اقتسام.

۴ـ استقراء.

وقتی این چهار راه باطل شد از چه راهی می توان حد را بدست آورد؟ زیرا حد هر شیء بدیهی نیست. مصنف می فرماید راه پنجمی وجود دارد که راه ترکیب می باشد.

بیان راه ترکیب برای بدست آوردن حد: افراد را در نظر بگیرید به طوری که اشراف بر افراد پیدا کنید. لازم نیست همه افراد را در نظر بگیرید اگر بتوان یک نفر را هم در نظر گرفت کافی است ولی چون یک فرد نمی تواند کاملاً آنچه را که شما طلب می کنید به شما نشان بدهد گفته شده که چندین فرد را در نظر بگیرید ولی چندین فردِ متناهی را ملاحظه کنید نه نامتناهی. وقتی چندین فرد متناهی را در نظر گرفتید به سراغ مقولات عشر بروید و یکی یکی آنها را بر این افراد تطبیق کنید و ببینید کدام یک تطبیق می کند. مثلا زید و عمرو و بکر را ملاحظه می کنید. کیف را می آورید و می بینید کیف چیزی است که غیر مستقل باشد و خالی از نسبت است. پس تعریف کیف بر زید و عمرو و بکر تطبیق نمی کند معلوم می شود که این سه از مقوله کیف نیستند. مقوله کمّ را می آورید و می بینید کمّ چیزی است که باید بالاصاله و بالذات تقسیم شود. این تعریفِ کمّ بر زید و بکر و عمرو تطبیق نمی کند. مقولات دیگر هم که می آورید می بینید تطبیق نمی کنند چون آنها از مقوله نسبت نیستند. پس زید و عمرو و بکر، کمّ هم نیستند. به سراغ تعریف جوهر می روید و می بینید تعریف جوهر بر زید و بکر و عمرو تطبیق می کند. آن را یادداشت می کنید.

اولین مقوِّمی که پیدا می شود بالاترین مقوِّم است یعنی جنس عالی است سپس به سراغ مقومات بعدی می روید که در تحت جنس عالی قرار گرفتند و آنها را ملاحظه می کنید. می بینید « جسمیت » و « قابل ابعاد ثلاثه » و « نمو » و « حیوان » و « حساس » و « متحرک بالاراده » و « ناطق » صدق می کند. مقوماتِ مشترک و مقوماتِ مختص بدست می آیند. همه اینها را یادداشت می کنید. تا اینجا مفردات پیدا شدند در اینجا باید ترکیب کرد تا حد درست شود اینکه اسم این را ترکیب می گذاریم به همین جهت است. وقتی ترکیب می کنید باید در ترکیب، رعایت ترتیب شود. مصنف می فرماید ترتیب را قبلاً بیان کردیم. در جنس از بالا به پایین می روید و در نوع از پایین به بالا می روید. وقتی می خواهید اجناس را مترتب کنید اینگونه می گویید « جوهر جسم نام ...» تا به آخری که « ناطق » است می رسید. در اینجا حد درست شد ولی باید دو امر را مراقبت و رعایت کنید:

۱ـ تساوی در حمل.

۲ـ تساوی در معنا.

توجه کنید که در اینجا می توان مرکب را با همان تفصیل آورد و گفت « جوهر جسم قابل للابعاد الثلاثه نام متحرک بالاراده حیوان ». می توان خلاصه کرد چون همه اینها در « حیوان » جمع هستند لذا به جای آن تعبیر به « حیوان ناطق » می کنیم. این خیلی مهم نیست آنچه مهم است این می باشد که تمامِ ذاتیاتِ مشترکه و مختصه را دارید.

ص: ۶۰۹

آن حدی که بدست می آید « چه با تفصیل و چه با ادغام » باید دارای دو شرط باشد:

۱ــ با محدود در حمل مساوی باشد.

۲ــ در معنا مساوی باشد.

اگر این دو شرط رعایت نشود معلوم می گردد که این حد، حد صحیحی نبوده است.

معنای تساوی در حمل: به معنای تساوی در صدق است یعنی ببینید که محدود بر چه چیزهایی صدق می کند حد هم باید بر همان ها صدق کند. اگر محدود بر تمام آنچه که صدق کرد حد هم بر همان ها صدق کرد در این صورت بدانید که حد صحیح بوده است اما اگر بر تعدادی از آنچه که محدود صدق کرد حد، صدق نکرد یعنی حد، جامع افراد نبود یا بر عکس، حد بر افرادی صدق کرد که بیش از آن افرادی که محدود بر آنها صدق می کرد در اینصورت حد، مانع اغیار نخواهد بود.

در این دو صورت حد، حد نیست و تساوی در حمل ندارد. تساوی در حمل، دو جا نقض می شود:

۱ــ جایی که تعریف جامع افراد نباشد.

۲ــ جایی که تعریف مانع اغیار نباشد.

پس وقتی مساوی بودن شرط می شود معنایش این است که دو چیز شرط شده است هم جامع افراد بودنش شرط می شود هم مانع اغیار بودنش شرط می شود.

نتیجه این تساوی این است: محدود از ما عدای خودش تمیز پیدا می کند یعنی نتیجه حد، تمییز است.

تا اینجا تساوی در حمل توضیح داده شد که به معنای جامع افراد بودن و مانع اغیار بودن قرار داده شد و نتیجه اش تمییز محدود از ماسوی شد.

ص: ۶۱۰

معنای تساوی در معنا: یعنی همان معنایی که در محدود هست در حد هم هست فقط تفاوت به اجمال و تفصیل است به طوری که می توان گفت حـد عین محـدود است به لحـاظ معنا، و محـدود هم عین حـد است به لحاظ معنا. به عبارت دیگر یک معنا است که یکبار با اجمال بیان شده است و یک بار با تفصـیل بیان شده است. با این شـرط دوم شناخت ذاتِ محدود حاصل می شود.

توجه کنید این دو شرط همان دو ثمره ای را که در حد داریم افاده می کند در حد دو ثمره وجود دارد:

۱ــ محدود را از ما سوا تمییز دهد.

۲ــ ذات محدود را بشناساند.

بر خلاف رسم که کارش فقط تمییز است و لو ذات را نشـناساند. وقتی تساوی در حمل، شـرط می شود تمییز از ماسواء شـرط شده است و وقتی تساوی در معنا شرط می شود شناخت ذات شرط شده است.

پس توجه کردید بعد از اینکه مفردات « یعنی ذاتیات » بدست آمدند و ترکیب شدند حد درست نمی شود بلکه باید دو شـرط رعـایت شود یکی تسـاوی در جمل است که نتیجه اش تمییز محـدود از ماسواء است و یکی تساوی در معنا است که نتیجه اش شناختِ ذاتِ محدود است.

نکته: حصر مقولات در ۱۰ تا حصر عقلی نیست بلکه استقرائی است. احتمال دارد مقوله ی ۱۱ هم باشد. احتمال اینکه مقولات کمتر از ۱۰ تا باشند نیز وجود دارد. بعضی ها مقولات را در چهار تا خلاصه کردند. مرحوم میرداماد در ۲ تا خلاصه می کند و می گوید عبارتند از جوهر و عرض.

ص: ۶۱۱

دیگران گفتند عرض، مفهوم است و ذاتی نیست اما میرداماد می گوید عرض مثل خود جوهر ذاتی است. جوهر یک ذاتی است که دارای پنج قسم است عرض هم یک ذاتی است که دارای ۹ قسم است. او اصرار دارد که شریک ما در تعلیم یعنی ابن سینا هم همین حرف را می گوید یعنی او هم دو مقوله قائل است نه ۱۰ تا. در ما نحن فیه اگر نتوانستید تعریف جوهر و تعریف کیف و تعریف بقیه را بر این محدود صدق بدهید در اینصورت گفته می شود: تعریف این محدود را نمی دانیم و این در فلسفه زیاد است که از لفظ « نمی دانم » استفاده شود.

نکته: در مورد « حرکت » بعضی گفتند نحوه ای از وجود است یعنی وجودی متدرِّج و غیر ثابت است. اگر توانستیم آن را تعریف کنیم در اینصورت تعریف می کنیم اما اگر نتوانستیم تعریف کنیم در اینجا هم اظهار عجز می کنیم. ما نمی خواهیم بگوییم همه چیز را می توانیم تعریف کنیم بلکه می خواهیم بگوییم اگر حد چیزی را نمی توانیم بدست بیاوریم از راه ترکیب می توان بدست آورد. اگر از راه ترکیب هم نتوانستیم بدست بیاوریم همه راه ها بر ما بسته است نه به خاطر اینکه ترکیب، کارآیی ندارد بلکه به خاطر اینکه من نمی توانم ترکیب کنم.

نکته: جوهر و بقیه مقولات با رسم، تعریف می شوند چون آنها جنس و فصل ندارند تا با حد تعریف شوند. وقتی با رسم تعریف کردید شناخته می شوند. در اینصورت که جوهر شناخته شد می توان مصادیق جوهر یا مصادیق کیف و کمّ را هم بدست آورد.

ص: ۶۱۲

پس توجه کردید که جوهر بودن زید تعیین می شود از راه تعریفی که برای جوهر حاصل شد.

تطبیق آنها بر این فرد، تعریف نشده است یعنی جستجو می کنید و می بینید این جوهر با تعریفی که دارد بر این شخص صدق می کند یا نه؟ اگر صدق نکرد به سراغ مقوله دیگر می روید.

حد شیء را می توان از طریق ترکیب بدست آورد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حد شیء را می توان از طریق ترکیب بدست آورد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

فاذا بطل الاقسام جمیعا فالحد بالترکُّب اقتناصه (۱)

ترکّب که وسیله بدست آوردن حد است در جلسه قبل توضیح داده شد امروز فقط برای تذکر، اشاره می کنیم.

بیان شد افرادی را که در یک نوع مندرجند و می خواهیم آن نوع را تعریف کنیم ملاحظه می کنیم. لازم نیست همه افراد ملاحظه شوند بلکه اگر چند فرد ملاحظه شوند کافی است.

سپس مقولات عشر را که تعریف رسمی آنها را می دانیم « چون گفتیم تعریف حدی ندارند » با این افراد مقایسه می کنیم و ملاحظه می کنیم که کدام مقوله با توجه به تعریفش می تواند بر این افراد منطبق شود. این افراد اگر افرادِ کیف باشند بالاخره جستجو می کنیم و مقوله کیف را بر آنها منطبق می کنیم. اگر افرادِ کمّ باشند مقوله کمّ را بر آنها منطبق می کنیم. اگر افرادِ جوهر باشند مقوله جوهر را بر آنها منطبق می کنیم. و هکذا. وقتی مقوله را پیدا کردیم آن را یادداشت می کنیم. سپس شروع به پیدا کردن مقومات بعدی می کنیم چون مقولات، بالاترین مقوم و عامترین مقوم است بعداً مقومات پایین تر را هم باید بدست بیاوریم. آنها را « طبق تعریفی که دارند » بدست می آوریم. ممکن است تعریف آنها برای ما روشن نباشد در اینصورت آنها را چگونه بدست بیاوریم؟ این مطلب را در جلسه قبل بیان نکردیم. در جلسه قبل فقط بیان کردیم طبق تعریفی که برای مقومات هست آن مقومات را بر افراد تطبیق می کنیم و کشف می کنیم که این افراد دارای مقومات هستند اما گاهی آن مقومات در اختیار ما نیستند یا اگر هم در اختیار ما هستند تعریفشان نزد ما روشن نیست. در اینصورت چگونه آنها را کشف کنیم؟

ص: ۶۱۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۸، س۳، نشر ناب.

راه کشف این است که وقتی این افراد را ملاحظه کنیم به آنها توجه کنیم و تمام اوصافشان را یادداشت کنیم. سپس اوصاف مختصه آنها که مثلاً برای زید است و برای عمرو وجود ندارد را حذف کنیم. یا اوصافی را که همه افراد دارند ولی در آن اختلاف دارند ملاحظه کنیم. مثلا کمّیت برای هر دو هست زیرا هر دو دارای قد هستند ولی یکی ۱۸۰ سانتی متر و دیگری

۱۷۰ سانتی متر است. هر دو از پـدر و مادر بـدنیا آمدند ولی یکی از این پدر و مادر بدنیا آمده است و آن یکی از پدر و مادر دیگری بـدنیا آمـده است. اینها هم از اختلافات است که باید کنار گذاشـته شود و جزء مقومات نیسـتند. تا اینکه به مشترکاتی می رسـیم کـه ایـن افراد در آنهـا اختلافی ندارنـد. آن مشترکـات را یـادداشت می کنیـم. دوبـاره بایـد ملاحظه کنیـم که این مشترکـات آیـا ذاتی انـد یـا از لوازم هسـتند؟ مثلاـ همه افراد بـالقوه کاتب انـد ولی کتابت، عَرَض است و ذاتی نمی باشـد این چگونه تشـخیص داده می شود؟ این را بایـد به صورتی ملاحظه کرد که اگر کتـابت را از آنها بگیریم آیا اینها از انسانیت می افتنـد یا نه ؟ اگر دیـدیم از انسانیت افتادنـد متوجه می شویم کتابت از مقومات هست. اگر از انسانیت نیفتادند متوجه می شویم کتـابت از مقومـات نیست. مـا اگر حیوانیت را از انسـان بگیریم می بینیم دیگر انسان نیست. مثلا اگر بگوییم این موجود، زنـده نیست « یعنی حیوان نیست » در اینصورت جمـاد می شود و جمـاد، انسـان نیست. یـا مثلا اگر بگوییم این موجود، ناطق نیست « یعنی فکر نمی کنـد و فقـط تخیـل دارد یـا حتی تخیل هم نـدارد » می بینیم حیوانات و نبات هم همینگونه هسـتند. می یابیم که پس نـاطق، مقوم هست. آنهایی که این افراد را از اغیار امتیاز می دهنـد یا عرض خاص انـد یا ذاتی انـد و در همه افراد یکسان انـد. برای اینکه بدانیـد ذاتی است یـا ذاتی نیست بایـد این افراد را از مشترکـات خـالی کنیـد از هر کـدام از این مشترکات که دیـدیم خالی شـد انسانیت گرفته شـد معلوم می گردد که ذاتی اند و از هر کدام که خالی شد دیدیم انسانیتِ آنها گرفته نشـد معلوم می گردد که عرض ذاتی اند.

پس گـاهی از طریق تعریف این ذاتیـات و تطـبیق این تعـاریف بر افراد می فهمیم که این ذاتیـات، ذاتیـاتِ این افراد هسـتند. اما گـاهی تعریـف در اختیـار مـا نیست در اینصـورت نمی تـوان از طریـق تعریف این ذاتیـات را تشـخیص داد بایـد از طریق دیگر تشـخیص داد. مرحوم سبزواری می فرمایـد « مقومات را بـدست بیاوریـد بعـداً به دنبال تعریفشان بروید و آنها را کشف کنید » معلوم می شود که ایشـان، آن راه را نرفتنـد که تعریف مقومـات برای مـا روشن است و در جلسه قبل بیان شـد بلکه راه دوم را رفتنـد که در جلسه امروز بیان شـد. وقتی این کارها را انجام دادیم مقومات به صورت پراکنـده بـدست می آیند اما پراکنده را نمی توان معرِّف قرار داد بایـد منظم بشونـد و به تعبیر دیگر بایـد بـا هم ترکیب شونـد آن هم بـا نظامِ خاصـی ترکیب شونـد به اینکه ابتدا باید عام بیاید و بعداً مختص بیاید. ممکن است عام هایی داشـته باشید در اینصورت این عام را از بالا به پایین مرتب کنیـد. هر چقدر که سِـعِه ی آن بیشتر باشد اول می آورید و هر چقدر که سعه ی آن کمتر باشد بعداً می آورید وقتی که عام ها تمام شد به سراغ مختص ها می روید و آنها را می آورید. در جلسه قبل بیان کردیم که اگر توانستید همه عام ها را در یک عـام منـدرج کنیـد آن عام را انتخاب می کنیـد که مشـتمل بر همه عام ها است. همچنین اگر توانستیـد همه مختص ها در یک مختص بگنجانید آن مختص واحد را می آورید تا تعریف، خلاصه شود. اشـکالی ندارد که تعریف طولانی شود و تمام عام ها و تمام مختص ها پی در پی آورده شود اما برای خلاصه شدن تعریف خوب است که عام ها در یک عام و مختص ها در یک مختص گنجانـده شونـد. بعـد از اینکه ترتیب داده شد و ترکیب شد هنوز کار ما تمام نشده باشد باید با معرَّف سـنجیده شود و دیـده شود که بـا معرَّف تسـاوی دارد. هم تسـاوی در حمل و هم تساوی در معنا دارد. در این صورت می توان آن را به عنوان حـد قبول کرد و الاـ اگر تسـاوی نـداشت چنانچه در جلسه قبل بیان شـد حـد نخواهـد بود. تساوی در حمل یعنی بر هر چه که انسـان « یعنی معرَّف » حمـل می شود این مرکب هم بایـد حمـل شود و بر هر چه که این مرکب حمـل می شود آن معرَّف هم بایـد حمـل شود. اگر معرَّف بر چیزی حمـل شـد و مرکب، بر آن چیز حمل نشـد معلوم می شود که مرکب، جامع افراد نیست. اگر معرَّف بر چیزی حمل نشد ولی مرکب، بر آن چیز حمل شد معلوم می شود که مرکب، مانع اغیار نیست.

پس مرکب بایـد بـا محـدود و معرَّف تساوی در حمل داشـته باشـد و به عبارت دیگر جامع افراد و مانع اغیار باشـد. در غیر این صورت پـذیرفته نمی شود. همچنین معرَّف بایـد تسـاوی در معنـا داشـته باشـد. معنای معرَّف با معنای این حـد یکی باشـد فقط اختلاف به اجمال و تفصـیل باشد یعنی معرَّف باید به ماهیتی اشاره کند. معرِّف هم باید به همان ماهیت اشاره کند ولی معرَّف اجمالاً به آن ماهیت اشاره می کند و معرِّف تفصیلاً اشاره می کند.

پس توجه کردیـد که هم باید تساوی در حمل و هم تساوی در معنا باید داشـته باشـیم. از تساوی در حمل تعبیر به « تمییز » می کنیم یعنی حـد باید محدود را از ماسواء تمییز بدهد. از تساوی در معنا تعبیر به « شـناساندن ذات » می کنیم یعنی حد باید ذاتِ معرَّف و محـدود را به مـا بشـناساند. بر خلاـف رسم که کارش فقط تمییز دادن است اگر رسم داشتیم می توان مرسوم را تمییز داد ولی بـا رسم نمی توان ذات مرسوم را شـناخت چون در رسم از عوارض خاص اسـتفاده می شود نه از فصل. اما حـد که از فصل و کل ذاتیات استفاده می کند می تواند ذات را به ما معرفی کند.

پس خاصـیت حـد اولاـ معرفی کردن ذات اسـت و ثانیـا تمییز دادن ذات از ماعـدا اسـت. اگر یکی از ایـن دو مختـل شـود این تعریف، حـد نیست. توجه کنیـد که نمی گوییم « تعریف نیست » بلکه می گوییم « حد نیست » زیرا ممکن است تعریف باشـد ولی تعریف ناقص باشد.

نکته: خیلی از انسانهـا تعقـل نمی کننـد ممکن است مـا هم در یـک حالتی مشـغول احساس باشـیم و از تعقل غافل شویم اما از انسانیت بیرون نمی آییم. آن شخصـی هم که هنوز به درجه تعقل نرسیده از انسانیت بیرون نمی آید چون شأن تعقل را دارد بر خلاف حیوانات عجم که شأن تعقل را ندارنـد. اگر کشف نکردیم تعریف نمی کنیم، اما ما الان فهمیـدیم که این موجود شأن تعقـل را دارد ولـو الاـن تعقـل را در این موجـود نمی بینیم ولی همین کـافی است که آن را انسـان به حسـاب بیـاوریم. بله اگر نتوانستیم همین را هم درک کنیم پس به تعریف نرسیدیم و حد را اعلام نمی کنیم.

ص: ۶۱۶

آخرین مطلبی که بیان شد این بود که در حد دو چیز لازم است:

۱ـ تمییز.

۲ـ شناخت ذات.

مصنف همین مطلب را تعقیب می کند و درباره آن بحث می کند ایشان می فرماید اگر در تعریفی فقط به تمییز دست پیدا کردیم و شناخت ذات برای ما میسر نشد آن تعریف حد نیست. سپس کلامی از ابن سینا نقل می کند و آن را موید قرار می دهد که ابن سینا این طور گفته « اگر هزار تا فصل است آنها را بیاور و رها نکن چون می خواهی ذات را معرفی کنی پس هر چه که فصل هست را بیاور ». توجه کنید که فصل بیش از یکی نیست ابن سینا می خواهد بگوید ما احتیاج داریم که ذات معرفی شود با هر چه که معرفی شود باید معرفی کنید. صرفِ تمییز کافی نیست. سپس می فرماید اگر ذات را معرفی کردید تمییز خودبخود حاصل می شود یعنی دنبال تمییز نرو بلکه خود تمییز خودبخود می آید ولی بدنبال معرفی ذات برو. بنابراین در حد بیشتر تاکید بر معرفی ذات بکن که تمییز را هم در بر دارد. مرحوم سبزواری این مطلب را در شعر می آورد.

ابن سینا یک استثنایی بیان می کند که آن را هم مرحوم سبزواری در شعر می آورد آن استثنا این است که اگر حد، شرح الاسمی بود « یعنی قبل از اثبات وجود بود » اشکال ندارد و می توان به تمییز اکتفا کرد اما در حدی که حد حقیقی است نمی توان به تمییز اکتفا کرد باید معرفی ذات را هم داشته باشید.

توضیح عبارت

ص: ۶۱۷

فاذا بطل الاقسام جميعاً فالحد بالترکّب اقتناصه

« اقتناصه » به معنای « اکتسابه » است.

اقسامِ عواملِ تثبیتِ حـد گفته شدند یعنی عامل اثبات حد را تقسیم به اقسامی کردیم. چهار قسم آن را باطل کردیم یک قسم باقی مانده که الان می خواهیم آن را بخوانیم.

ترجمه: وقتی اقسامِ عاملِ حـد تماماً باطل شدنـد « هم حـد وسط باطل شـد هم تعریفِ ضـد هم اقتسام و هم استقرا باطل شـد » اکتسابِ حد به وسیله ترکّب است.

و ذا بان تستشرفوا ای تنظروا اشخاصه

« ذا »: یعنی ترکّب.

از اینجا مصنف شروع به بیان ترکّب می کند و نحوه آن را بیان می کند.

ترجمـه: ترکّب به این است که اشـراف بر اشـخاص آن حـد پیـدا کنیـد « اشـراف به معنـای نظر کردن است لـذا خـود مرحـوم سبزواری تعبیر به ــ تنظروا ــ می کنـد ولی نظر کردنِ آگاهانه است نه اینکه فقط یک نگاه سـطحی باشـد لـذا بایـد این افراد، کاملاً و عمیقاً مورد رسیدگی قرار بگیرند تا بتوان ذاتیات آنها را بدست آورد و بعد از ترکیب کردن به عنوان حد اعلام شوند ».

و هی اشخاص المحدود و لاتحادهما بالذات

سوال: آیا اشخاصِ حد مورد رسیدگی واقع می شود یا اشخاص محدود مورد رسیدگی قرار می گیرد؟

جواب: ما باید اشـخاص محدود را رسیدگی کنیم نه اشخاص حد را ولی مرحوم سبزواری فرمود « اشخاص حد ». زیرا ضمیر « اقتناصه » به « حـد » بر می گردد و ضـمیر « اشـخاصه » هم به حـد بر می گردد. لـذا خود مرحوم سبزواری می فرماید محدود و حـد اتحـادِ بالـذات دارنـد اگرچه اختلاف به اجمال و تفصـیل دارنـد. بنابراین چه گفته شود « اشـخاص حـد » چه گفته شود « اشخاص محدود » تفاوتی نمی کند.

ص: ۶۱۸

ترجمه: اشخاصِ حد، اشخاصِ محدود است « اما چرا اشخاص حد با اشخاص محدود یکی است که به شما اجازه داده شود که به جای محدود تعبیر به اشخاص حد کنید؟ » به خاطر اینکه حد و محدود اتحاد بالذات دارند اگرچه اختلاف به اجمال و تفصیل دارند ولی به لحاظ ذات یک چیزند. همان ذاتی که انسان است همان ذات هم حیوان ناطق است. به عبارت دیگر همان ذاتی که محدود است همان ذات هم حد ناطق است ».

حتی تَرَوا ان تعلموا علما تعقلیا ان الاشخاص من ای الاجناس العشر

« تروا » به معنای « نظر کردن » نیست بلکه به معنای « عالم شدن » است چون « رأی » به معنای « علم » هم می آید همان طور که به معنای « نظر » می آید. « رأی » که در باب افعال قلوب مطرح می شود به معنای « علم » است نه « نظر ». در اینجا هم « تروا » به معنای « تعلموا » است.

ترجمه: تا اینکه بدانند علمِ تعقلی « توجه کنید که علم احساسی کافی نیست چون با علم احساسی نمی توان ذاتیات شخص را بدست آورد و نمی توان محمولاتی را که بر این موضوع حمل بشوند کسب کرد. نیاز به علم تعقلی است زیرا حس به ظاهر شیء تعلق می گیرد. عقل است که در باطن نفوذ می کند و ذاتی و عرضی را از هم جدا می کند و می تواند تشخیص بدهد که چه چیزی ذاتی و چه چیزی عرضی است و آن ذاتی کدام یک عام است و کدام یک مختص است. تمام اینها را عقل تشخیص می دهد لذا علم باید علم تعقلی باشد و علم احساسی کافی نیست » به اینکه اشخاص از کدام جنس از آن ده مقوله هستند « ابتدا باید به سراغ مقولات رفت که اجناس عالیه هستند. این افرادی که الان مورد توجه هستند باید تحتِ آن مقولات قرار داد ».

ص: ۶۱۹

حذف التاء للتاویل بالمقولات

لفظ « جنس »، مذکر است و « عَشر »، عدد است عدد برای مذکر، به صورت مونث آورده می شود و برای مونث به صورت مذکر آورده می شود. در اینجا برای « جنس » که مذکر است لفظ « عَشر » که مذکر است آورده شده است و این صحیح نیست باید تعبیر به « عشره » کنی. مرحوم سبزواری می فرماید به جای « جنس »، « مقوله » فرض کردم و چون « مقوله » مونث بود لفظ « عشر » را مذکر آوردم پس « عشر » برای « مقوله » آمده است ولو به ظاهر برای « جنس » آمده است.

ترجمه: تاء در « عشره » حذف شده برای تاویل بردن « اجناس » به « مقولات ».

فَتَظفَر عقولکم بجنسها الاعلی اولاً

ضمیر « بجنسها » به « اشخاص » بر می گردد.

این عبارت نتیجه حرفهای قبل است یعنی بعد از اینکه به ملاحظه تعقلی، ملاحظه می کنید که این اشخاص از چه جنسی از اجناس عالیه هستند عقول شما به جنسِ اعلای این اشخاص و افراد دست می یابد « و پیروز می شود » اولا « یعنی قبل از هر چیزی دسترسی به جنس اعلی پیدا می کند بعداً به سراغ بقیه مقومات می رود ».

فتاخذوا بعد ذلک مقوماتها الاخر من اجناسها و فصولها البعیده و القریبه

توجه کنید که مصنف همه صیغه ها را به صورت خطاب می آورد و می فرماید « تستشرفوا » و « تروا » و « تاخذوا »، فقط در خط قبل تعبیر به « فتظفر عقولکم » کرد که فعل را به صورت مفرد آورد ولی « عقولکم » را به صورت جمع آورد.

ص: ۶۲۰

« بعد ذلک »: یعنی بعد از دست یافتن به جنس اعلی.

ضمیر « مقوماتها » به « اشخاص » بر می گردد. لفظ « القریبه » و « البعیده »، هم صفت « اجناسها » هست هم صفت « فصولها » است.

ترجمه: بعد از دست یافتن به جنس اعلی، مقومات دیگر اشخاص را اخذ می کنید « یعنی آنها را هم بدست می آورید » مقومات دیگر عبارت از اجناس و فصول است که هر کدام از اجناس و فصول، بعیده و قریبه هستند.

و تصطادوا حدودها

حدود این مقولات را صید می کنید.

در توضیحی که در جلسه قبل بیان کردیم حدود را در ابتدا داریم سپس از طریق حدود تشخیص می دهیم که این مقومات برای این اشخاص هستند یا نیستند. مرحوم سبزواری این کار را نمی کند ایشان از راه دیگر مقومات را بدست می آورد. مقوماتی که حدشان روشن نیست به همان بیانی که گفته شد بدست می آید « یعنی مشترکات و مختصات را می گیرد و مختصات را دور می ریزد و مختلفات را هم دور می ریزد اما مشترکات را می گیرد. در بین مشترکات هم آن که ذاتی یعنی مقوم است را بدست می آورد بقیه را کنار می گذارد به این ترتیب مقومات بدست می آیند. وقتی مقومات بدست آمدند تعریف آنها را صید می کند یعنی مشخص می کند ».

و قد ذکرتُ امثله من الاجناس عند قولی: ترتب الاجناس کالمرقی

مصنف راهنمایی می کند و می گوید من قبلا مثالهایی از جنس گفتم به آن مثالها توجه کنید. یادتان هست که ایشان مثالهایی برای کم و کیف و جوهر گفت ترتیب آنها را هم گفت که آن بحث برای ما مفید است که هم مثالها « یعنی اجناس » را بدانیم هم اینکه ترتیب آنها را بدانیم. ایشان زحمت کشیدند و مقومات اشیاء را بدست آوردند و در اختیار ما گذاشتند در اینجا لازم نیست زحمت جدید کشیده می شود.

ص: ۶۲۱

ترجمه: آنجا که گفته بودم « ترتب الاجناس کالمرقی » [(۱)] بعضی اجناس را ذکر کرده بودم و ترتیبشان را هم گفته بودم « شما برای آنها زحمت جدید نکشید. مازاد بر آنها اگر مورد حاجت بود به این صورتی که بیان کردیم انجام دهید ».

فَغِبَّما رَتَّبَ

« غِبّ » به معنای پایان و آخر است. البته به معنای نوبت هم می آید وقتی تعبیر به « حمی الغب » می کنند و در فارسی « تبِ غب » گفته می شود آن است که بعضی روزها می آید و بعضی روزها نیست. این بر اثر تعفن اخلاط به وجود می آید و اگر تعفنِ خلط صفرا حاصل شود مداوای تبِ نوبه بسیار سخت است.

ترجمه: هر گاه که آن مفردات، ترتیب پیدا کنند و مرکب شوند و یک جمله مرکبه ای ساخته شود « به عبارت دیگر بعد از اینکه مفرداتی را که به عنوان مقومات بدست آورده بودید ترتیب دادید و آنها را مرکب کردید آیا کار تمام است و حد، قابل ارائه دادن است؟ می فرماید خیر باید یک آزمایش دیگر انجام داد و آن این است که بررسی کن که مساوی در حمل و معنا هست یا نیست؟ اگر مساوی نبود بدان که حد، ناقص است و کامل نشده است اگر مساوی بود بدان که حد، کامل است ».

کلُّ ما وجد حملاً و معنی تمییزان قُدّما علی عاملها ساوت المحدود فهو حد

« کل ما وجد » مبتدی است « فهو حد » خبر است و « ساوت المحدود » صفت برای «ماوجد» است. « معنا » و « حملا » تمییز برای نسبت « ساوت » به « محدود » می شود که مبهم است اما خود « ساوت » و خود « محدود » مبهم نیست.

ص: ۶۲۲

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۶۴، س۹، نشر ناب.

این عبارت را به اینصورت ملاحظه کنید تا راحت تر معنا شود « کلُ ما وجد ساوت المحدود حملاً و معنی فهو حد ». لفظ « وجد » می توان « وَجَد » خواند یعنی آن شخصی که حد را تنظیم می کند هر چه را که اینچنین بیاید، می توان وُجِد خواند یعنی هر چه که اینگونه یافت شود.

ترجمه: هر ترتیبی که یافت شد و این صفت داشت که با محدود مساوی بود «در چه چیز مساوی بود؟ » هم به لحاظ حمل و هم به لحاظ معنا پس آن، حد است.

« حملاـ و معنی تمیّزان قُدِّما علی عاملها »: لفظ « حملا » و « معنی » دو تمییز هستند که بر عاملشان « یعنی ساوت المحدود » مقدم شدند.

« فهو حد »: یعنی « کل ما وُجِد » که به این صفت است حد می باشد.

تساوی الحمل لتمییز المعرَّف عما عداه عُمِد

« تساوی الحمل » مبتدی است و « عمد » خبر است. می توان « عُمِد » را به صورت « عَمَد » خواند تا با « معتَمَد » که بعداً گفته می شود هم قافیه شود زیرا شعر است و به ضرورت شعری « عُمِد » را « عَمَدَ » خواندم و الا در واقع « عُمِد » است.

مرحوم سبزورای مطلب دیگری بیان می کند. آیا در حد تساوی در حمل که همان تمیز می باشد کافی است یا تساوی در معنا که معرِّفی ذات است نیز لازم می باشد؟ مصنف بیان می کند که هر دو لازم است و نمی تون به تساوی در حمل یعنی تمیّز اکتفا کرد باید هر دو را رعایت کرد.

ص: ۶۲۳

ترجمه: تساوی حمل که ثمره اش این است که معرَّف را از ماعدا تمییز می دهد، قصد شده است.

تساوی المعنی و المفهوم ماهیةً الا بالاجمال و التفصیل لدیهم معتمد

« تساوی المعنی » مبتدی است و « معتمد » خبر است. لفظ « تساوی المعنی » بدون واو آمده که باید در تقدیر گرفته شود.

مصنف می فرماید تساوی معنی در نزد منطقیین معتَمَد و مورد توجه است.

« المفهوم ماهیةً »: مصنف می فرماید تساوی مفهوم کافی نیست بلکه تساوی ماهیت لازم است یعنی محدود و حد هر دو باید یک ماهیت را افاده کنند ولی محدود، آن ماهیت را اجمالاً مطرح می کند و حد، همان ماهیت را تفصیلاً مطرح می کند. توجه کردید که تفاوت فقط به اجمال و تفصیل است و الا ماهیت در هر دو یکی است تنها معنا و مفهوم کافی نیست زیرا در یک جاهایی مفهوم، ماهیت نیست. مصنف می فرماید معنا و مفهوم که از نظر ماهیت یکی باشند به عبارت دیگر ماهیت، یکی است که از آن یک معنا و یک مفهوم می فهمیم.

« الا بالاجمال و التفصیل »: استثنا از « تساوی » است یعنی تساوی باید باشد جز در اجمال و تفصیل که در آنجا محدود با حد تساوی ندارد بلکه حد، تفصیل است و محدود، اجمال است.

اذ المقصود من الحد الاطلاع علی ذاتیات المحدود

چرا تساویِ معنا، معتمد است؟ چون حد را می آوریم تا بر ذاتیاتِ محدود اطلاع پیدا کنیم و الا اگر تمیز مورد نظر ما باشد نیاز به حد نداریم که این همه زحمت دارد. می توان به رسم هم که به آسانی بدست می آید اکتفا کرد چون رسم خیلی آسانتر از حد بدست می آید. اگر ما نمی خواستیم ذاتیات محدود را کشف کنیم و ذات محدود را بدست بیاوریم و فقط منظور ما تمیز بود می توانستیم به سراغ رسم برویم و احتیاج به حد نداشتیم. پس نظر اصلی در حد، دسترسی به ذاتیات و کشف ذات شیء است به همین جهت است که ما در حد از تساوی در معنا که همان کشف ذات است نمی گذریم و آن را شرط می کنیم و می گوییم باید باشد.

مصنف این مطلب اخیر « که در حد نمی توان به تمیز اکتفا کرد بلکه باید ذات را هم معرفی کرد » را در شعر بعدی شروع به توضیح دادن می کند که در جلسه بعد بیان می شود.

ادامه بیان این مطلب که حد شیء را می توان از طریق ترکیب بدست آورد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان این مطلب که حد شیء را می توان از طریق ترکیب بدست آورد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

ان الحدود حسب الوجود و الحصر فی التمیز من ردود (۱) [۱]

بیان شد که در هر حدی دو منظور وجود دارد:

۱ـ بیان ذات شیء.

۲ـ تمییز شیء از ماسوا.

مصنف در این شعر بیان می کند که حدود، ذات شیء را تبیین می کنند و اگر فایده حد را کسی منحصر در تمیز کند کلامش مردود است. در مصرع دوم بیان می کند که نمی توان فایده حد را منحصر در تمییز دادن محدود از ماسوا کرد بلکه باید حد را برای تبیین ذات و معرفی ذات نیز آورد.

مرحوم سبزواری می فرماید عبارت « ان الحدود حسب الوجود » در بین منطقیین و کسانی که با منطق سر و کار دارند مشهور است به طوری که به صورت یک مَثَلِ رایج شده است و همه از آن استفاده می کنند ولی عبارت به این صورت است « ان الحدود بِقَدَر الوجود » هر دو عبارت ـ چه عبارتی که مشهور است و چه عبارتی که مرحوم سبزواری می آورند ـ اشاره دارد به اینکه حد برای مرتبه وجود آورده می شود. وجود مرتبه های مختلفی دارد. وجود در خداوند ـ تبارک ـ مرتبه ندارد و مطلق می باشد اما در بقیه موجودات دارای مرتبه است. در یک مرتبه گفته می شود این وجود، وجود عقلی است. اگر یک مرتبه پایین تر بیایید گفته می شود این وجود، وجود نفسی است. مرتبه ی پایین تر، وجود مثالی است از آن پایین تر، مرتبه ی وجود مادی است. ملاحظه می کنید که این وجودها هر کدام دارای مرتبه هستند. ما از مرتبه وجود، ماهیت انتزاع می کنیم. یعنی اگر مرتبه، مرتبه ی عقلی باشد گفته می شود ماهیتِ این وجودهایی که در این مرتبه اند عقل بودن است. عقل، ماهیت یا مرتبه می شود. آن موجود هم که وجودش اصیل است. در اینصورت این وجود خاص، وجود عقل می شود. اگر پایین تر بیایید در مرتبه ی نفس، وجودی دیده می شود که دارای مرتبه ی خاص و حد خاص است چون مرتبه همان حد است. باز هم گفته می شود مرتبه یا حد آن، نفسیت است یعنی ماهیتِ این وجود، نفسیت است تا بالاخره به موجود مادی می رسیم.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۲۸، س۱۱، نشر ناب.

ماهیت های عقلی تقسیم می شود به اینکه هر کدام از ماهیت ها را نوع می گیریم ولی نوع عقل را منحصر در شخص می کنیم. سپس پایین تر می آییم و نفس را هم تقسیم به نفوس می کنیم تا به موجود مادی می رسیم. موجود مادی که ماهیتش، مادی بودن بود تقسیم به اقسامی می شود با درجات و مراتب مختلفی که دارد. مثلاً یک درجه از وجود ملاحظه می شود، دیده می شود که حد آن کمتر است و سعه ی خود وجود بیشتر است. به این، وجود انسانی گفته می شود. اگر کمی پایین تر بیاییم می بینیم سِعِه ی وجود کمتر شد و حدش فراوانتر شد در این صورت گفته می شود این وجود، وجود فرس است. وقتی پایین تر از آن بیایید وجودِ فلان نبات می شود و اگر از آن هم پایین تر بیایید وجودِ فلان جماد می شود. همان طور که ملاحظه می کنید تمام این مراتبِ وجود _ چه مرتبه ی طولی و چه مرتبه عرضی _ به صورت ماهیت بیان می شود « یعنی چه تعبیر به _ ماهیت _ کنید چه _ مرتبه می کنید فرق نمی کند در کتاب شواهد الربوبیه مرحوم صدرا تباین وجودات را که مبنای مشاء است به تشکیک وجود که مبنای خودش است برمی گرداند « تفریع فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقه الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التاخر و التاکد و الضعف و بین ما ذهب الیه المشاؤون _ اقوام الفیلسوف المقدم _ من اختلاف حقائقها عند التفتیش » . مشاء می گویند وجودات با هم متباین اند. اما مرحوم صدرا می فرماید مشکک اند و اختلاف مرتبه دارند. سپس می گوید اختلاف مرتبه همان اختلاف ماهیت است. اگر ماهیت ها مختلف باشند این وجود با آن وجود فرق می کند. مرتبه هم اگر مختلف باشد این وجود با آن وجود فرق می کند. سپس به یک صورت تباین درست می کند بعداً به نحو دیگری تشکیک درست می کند. در آن کتاب بیان شده که تشکیک و تباین قابل ارجاع به همدیگر هستند و یک قول به حساب می آیند تا اختلاف بین حکمت مشاء و حکمت متعالیه برطرف شود. در ما نحن فیه هم همان مطلب گفته می شود زیرا مرتبه « چه مرتبه طولی چه مرتبه عرضی » به معنای ماهیت است. از مراتب وجود می توان تعبیر به « ماهیت » کرد چون مرتبه ی عقلی یعنی وجود همراه با ماهیت عقلی و مرتبه ی نفسی یعنی وجود همراه با ماهیت نفس. وجود انسانی یعنی مرتبه ی همراه با ماهیت انسانی و هکذا. پس مراتب وجود « چه مراتب عرضی چه مراتب طولی » عبارت از ماهیت شد.

ص: ۶۲۶

حد برای مرتبه ی وجود « یعنی ماهیت » آورده می شود. ماهیت، ذات است پس حد برای ذات آورده می شود. لذا عبارت « الحدود حسب الوجود » به معنای این است که حدود به خاطر مراتب وجود است و به تعبیر دیگر حدود برای تبیین مراتب و تبیین ماهیت و تبیین ذات است. پس حد برای تبیین ذات می آید. لذا نظر ما در حد، تنها به تمیز نیست بلکه تبیین ذات هم می خواهیم چون حد برای بیان قدرِ وجود « یعنی مرتبه ی وجود » است.

سپس مرحوم سبزواری مطلب را ادامه می دهد و می فرماید حد می تواند تمییز را افاده کند ولی ما نمی توانیم به این فایده اکتفا کنیم. پس حد، افاده ی تمییز می کند ولی این فایده کافی نیست بلکه فایده دیگری هم هست. سپس از کلام ابن سینا در کتاب النجاه موید می آورد.

توضیح عبارت

ان الحدود حسب الوجود

حدود به اندازه وجودند یعنی هر جا وجود، اندازه ای دارد حد برای تبیین آن اندازه می آید.

و الحصر فی التمییز من ردود

« و الحصر »: یعنی منحصر کردن فایده حد در تمییز.

ترجمه: منحصر کردن فایده حد در تمییز از حرفهای مردود است.

توجه کنید که حتما باید دو فایده برای حد قائل شویم اگر منحصر در یک فایده کنیم حرف باطلی است.

و من المشهورات بینهم حتی صار کالمثل السائر: « ان الحدود بقدر الوجود »

ص: ۶۲۷

مرحوم سبزواری برای تبیین مصرع اول شعر تعبیر به « و من المشهورات ... » می کند. مصرع دوم را از عبارت « فجوهر و ناطق ... » شروع به توضیح دادن می کند.

ترجمه: از مشهورات بین منطقیین و هر کسی که با منطق کار می کند این است که حدود به اندازه وجود است.

عبارت « حتی صار کالمثل السائر » تاکید برای مشهور بودن این مطلب است. عبارت « من المشهورات بینهم » خبر مقدم است و عبارت « ان الحدود بقدر الوجود » مبتدای موخر است. عبارت « حتی صار کالمثل السائر » جمله معترضه است که بین مبتدی و خبر آمده است.

« حتی صار کالمثل السائر »: از جمله مشهورات بین علما اینقدر مشهور است که مانند مَثَلی شده که در زبانها سائر و روان و رایج است.

« ان الحدود بقدر الوجود »: یعنی حد برای اندازه وجود می آید نه برای خود وجود. مراد از اندازه وجود، مرتبه ی وجود است. مرتبه وجود با بیانی که گفته شد همان ماهیت است و ماهیت هم همان ذات است. پس حد برای ذات آورده می شود که این ذات مرتبه ی وجود را تعیین می کند و ما با حد، خود ذات را تبیین می کنیم.

نکته: این شعر را می توان اشاره به مطلب بعد گرفت یعنی ماهیت اگر وجود داشته باشد حد برای آن آورده می شود و اگر وجود نداشته باشد شرح الاسم برای آن آورده می شود. پس حد، بحسب الوجود است. لذا این شعر مقدمه برای حرف بعدی مرحوم سبزواری می باشد. ایشان در شعر بعدی می فرماید اگر شیئی موجود شد حد برای آن بیاور و اگر موجود نشد شرح الاسم برای آن بیاور. بعد از اینکه موجود شد همان شرح الاسم تبدیل به حد می شود.

ص: ۶۲۸

پس برای عبارت « ان الحدود حسب الوجود » دو فایده قائل شدیم:

۱_ نتیجه برای حرف های قبل باشد.

۲_ مقدمه و زمینه برای حرف های بعد گرفت.

صفحه ۲۲۹ سطر ۱ قوله « فجوهر »

این عبارت می خواهد مصرع دوم شعر قبلی را تاکید کند، می گوید اگر حد را طوری بیاورید که تمییز ایجاد کند، از آن حد، فایده تمییز برده می شود اما ممکن است این حد، در معنا مساوی با محدود نباشد و در نتیجه ذات را معرفی نکند و این کافی نیست زیرا در حد، تساوی معنا هم لازم است.

الان مرحوم سبزواری می فرماید اگر در تعریف انسان بگویی « جوهر ناطق مائت » یعنی سه قید آورده شود در این صورت انسان از ماعدا جدا شده است اما انسان، معرفی نشده است چون خیلی از مقوماتش آورده نشده است و حذف گردیده، و چون مقومات حذف شدند ذات انسان معرفی نشده. اگر بخواهید ذات انسان را معرفی کنید تمام آنچه که این ذات به آنها بسته است باید آورده شود و فقط دو مورد که « جوهر » و « ناطق » است آورده شده است زیرا « نامی » و « جسم » و « قابل ابعاد ثلاثه » و «حساس » و « متحرک » و « صورت معدنی » و ... را دارد که آورده نشده است اما با همین جمله، تمییز درست شده است.

وقتی تعبیر به « جوهر » می شود انسان از عوارض تمییز داده می شود پس عوارض کنار می روند. اما انسان در « جواهر » معلوم نیست. وقتی تعبیر به « ناطق » می شود معدنیات و نباتات و حیواناتِ عجم که ناطق نیستند خارج می شوند ولی مَلَک که جوهر است باقی ماند چون مَلَک، جوهر و ناطق است زیرا هم می تواند حرف بزند هم می تواند ادراک کلی کند. با کلمه « مائت »، مَلَک خارج شد چون مَلَک به خاطر اینکه مجرد است نمی میرد.

بعضـی هـا در این تعریفی که آمـده اشـکال می کننـد که با تعریف انسان به « جوهر ناطق مائت » جنّ خارج نشـد زیرا جن هم حیوان است و هم ماننـد انسـان، نـاطق است چون مـدرک کلیات است هم مائت است پس این تعریف باز هم مانع اغیار نشـد. ولی مرحوم سبزواری فعلا به این اعتراض توجهی نمی کنـد. همین انـدازه که ملک را خارج می کنـد می گوینـد این تعریف، انسان را از ماسوا خارج کرد.

البته بعضـی معتقدند که ناطق، جن را خارج می کند و احتیاج به « مائت » نیست. ناطق به معنای مدرک کلیات و صاحب عقل است. جن صاحب عقل نیست جن، حـداکثر مرتبه اش مرتبه ی وهمی است و از آن بالاتر نمی رود چون شـیطان از جن اسـت ولی از جن های شـرور می باشـد می بینیم که از وهم بالاتر نمی روند زیرا در وهم ما تصـرف می کند اما در عقل ما راه ندارد مگر عقلی باشـد که تابع وهم شده باشد که شـیطان از طریق وهم می تواند در آن عقل تصرف کند چون آن عقل پایین تر از وهم قرار گرفته است اما اگر عقل بالاتر از وهم باشد چنانچه عقل آفریده شده تا بالاتر از وهم باشد و به وهم دسـتور بدهد در این صورت شـیطان در آن تصـرف نمی کنـد مثل عقل انبیاء که نمی توانـد تصـرف کند چون نمی تواند در مرتبه ی آنها قرار بگیرد. توجه کنید که خود وهم هم مقول به تشـکیک است و درجات بالا دارد. بالاترین درجه وهم برای جن است. جن مانند بقیه حیوانات نیست بلکه بالاتر از آنها است زیرا حیوانات درجه ی پایین وهم یا درجه ی متوسط آن را دارند.

لذا گفته شده جایگاه اجنه و شیاطین در عالم ملکوت است ولی نه در ملکوت اعلی بلکه در ملکوت اسفل هستند زیرا ملکوت اعلی جای وهم است و ملکوت اسفل جای نفوس است. اینها در حدِ نفوسِ واهمه هستند نه در حد نفوس عاقله. بعضی بر این مطلب اعتراض کردند که جن، مکلف است و تکلیف برای عاقل است. به حیوانات تکلیف نمی شود. پس معلوم می شود که جن دارای عقل است که مکلف شده است. بعضی از جن ها که مومن هستند در اسلام به آنها اهمیت زیادی داده شده است مثلاـ گفته می شود زعفر جنی وجود داشته و اخیراً از دنیا رفته و علما برای آن مجلس فاتحه گرفتند. آیا می توان گفت این جن، عاقل نیست؟ باید گفت عاقل هستند لذا لفظ « ناطق » که به معنای عاقل است نمی تواند جن را خارج کند بله ممکن است بعضی از مراتب جن در حد حیوان باشند ولی همه آنها را نمی توان گفت که در حد حیوان باشند.

پس تعریف، ناقص می ماند اما احتمال این دارد که گفته شود اجنه مانند ما هستند که قوه واهمه آنها می تواند ادراک کلیات کند مرحوم صدرا معتقد است که ما با قوه متخیله که پایین تر از واهمه می باشد ادراک کلیات می کنیم. احتیاج نداریم که با قوه عاقله ادراک کلیات کنیم اما مشاء می گوید فقط با قوه عاقله ادراک می شود. قوه واهمه و متخیله فقط جزئیات را ادراک می کند. ولی مرحوم صدرا می فرماید قوه واهمه کلیات را ادراک می کند. قواعد کلی که در فیزیک و ریاضی و امثال ذلک می آید همه آنها را قوه متخیله می فهمد و احتیاجی نیست به سراغ عاقله برویم. لذا مشاء که می گوید « ما کلیات را درک می کنیم پس عاقل هستیم » مرحوم صدرا می گوید بگویید « کلیات را درک می کنیم » اما نگویید « عاقل هستیم » بلکه بگویید « تخیل و توهم می کنیم ». تخیل شما با تخیل حیوان فرق دارد. تخیل حیوان، جزئی است و کلی نمی باشد اما تخیل شما کلی است.

ص: ۶۳۱

اگر چنین تخیل و توهمی برای جن قائل بشویم تقریبا در مرز عقل است در این صورت اجازه تکلیف داده می شود و مقداری از مشکل کاسته می شود. مرحوم صدرا می فرماید عقل برای کسی است که بتواند حضرت جبرئیل علیه السلام را مشاهده کند کسی که نمی تواند جبرئیل علیه السلام را مشاهده کند عاقل بالقوه است و عاقل بالفعل نیست. لذا ایشان می فرماید نوع مردم، عاقل بالقوه هستند و تا آخر می میرند عاقل بالقوه اند و به درجه عقل نمی رسند اُوحَدِی از مردم دارای عقل هستند این عقلی که ما انسانهای معمولی داریم که حضرت جبرئیل علیه السلام را با آن ملاحظه نمی کنیم ممکن است برای جن هم ثابت شود ولی آن عقلی که ما شأن آن عقل را داریم و گاهی هم آن را بالفعل می کنیم ممکن است گفته شود که برای جن نیست « توجه کنید که این مباحث به صورت احتمال مطرح می شود چون ما از این مطالب خبری نداریم ».

در هر صورت این تعریف آیا ایجاد تمییز می کند یا نه؟ خیلی روشن نیست چون احتمال دارد که جن را خارج نکند.

نکته: توجه کنید وقتی شیطان نمی تواند در عقل تصرف کند معلوم می شود که نمی تواند وارد آن مرتبه بشود. وقتی نتوانست وارد آن مرتبه بشود معلوم می شود که خودش آن مرتبه را ندارد مگر اینکه گفته شود که آن را بالقوه دارد و تا وقتی که آن را بالفعل نکرده نمی تواند وارد شود مثل ما انسانها که آن را بالقوه داریم نه بالفعل، لذا ما را در مرتبه عقل راه نمی دهند. عقل ما، عقل بالقوه است شاید مورد تصرف شیطان قرار بگیرد.

ص: ۶۳۲

نکته: بنده این مطلب را شنیدم که در بعضی از ادعیه امام زین العابدین علیه السلام آمده که ایشان فرمودند « ای خدایی که در خورشید موجود زنده داری » یعنی موجوداتی را خداوند _ تبارک _ در خورشید آفریده که زنده هستند آنها حتما ناری هستند چه بسا که در غیر خورشید هم موجودات ناری وجود داشته باشد و در آتش موجود باشند و ما هنوز آنها را کشف نکرده باشیم.

پس ممکن است گفته شود حیوان ناری اختصاص به جن نداشته باشد و شامل بعضی حیوانات دیگر هم بشود.

اما اگر در تعریف انسان گفته شود « حیوان ترابی ناطق و مائت » به واسطه « ترابی » اجنه خارج می شوند.

توضیح عبارت

فجوهر و ناطق و مائت تمیز الانسان فیها ثابت لکنها لیست له سویه

ترجمه: پس در تعریفِ « جوهر و ناطق و مائت » تمیز انسان حاصل است « ولی ما این تعریف را حد حساب نمی کنیم چون نتوانسته تساوی با محدود را تامین کند و ما در حد، تساوی با محدود را هم لازم دانستیم » لکن این « جوهر و ناطق و مائت » برای انسان « یعنی محدود » مساوی نیست « اگر چه تمیز درست می کند ولی تساوی ندارد یعنی آن فایده ای را که برای حد معتبر کردیم که تبیین ذات کند و از نظر معنا با ذات مساوی باشد را ندارد ».

نکته: حد ناقص، حد است و در حد هر دو فایده باید باشد یعنی حد ناقص هم باید تساوی در معنا داشته باشد « بله رسم تساوی در معنا ندارد ». جنس قریب در حد ناقص نمی آید بلکه در فصل می آید، یعنی وقتی لفظ ناطق گفته می شود جنس قریب یعنی حیوان هم در تعریف می آید بنابراین تمام مقومات بالکنایه ذکر می شوند ولو تصریح نمی شوند. بله در رسم، فصل به طور کلی حذف شده حال یا جنس قریب یا جنس بعید آمده است. عرض خاص نمی تواند بقیه مقومات را افاده کند پس در رسم نمی توان ذات و ذاتیات را معرفی کرد ولی در حد، چه ناقص باشد چه تام باشد می توان ذات و ذاتیات را معرفی کرد اما در حد تام، مقومات بالصراحه آمدند و در حد ناقص، بعضی مقومات مندرج در بعضی دیگر شدند.

سوال: « ناطق » اگر مشتمل بر « حیوان » باشد چون « حیوان » شامل « مَلَک » نمی شود پس « ناطق » هم که مشتمل بر « حیوان » است شامل « مَلَک » نمی شود.

جواب: این طور گفتند که «ملک » به واسطه کلمه « حیوان » خارج می شود و داخل در « ناطق » نمی شود تا با « مائت » خارج شود. بعضی با کلمه « مائت »، « ملک » را خارج کردند اما بعضی کلمه « مائت » را نیاورند و گفتند همان « حیوان » کافی است که « ملک » را خارج کند. زیرا مراد از « حیوان » هر موجود زنده ای نیست بلکه آن موجودی است که حساس و متحرک بالا‌راده باشد. « ملک » که مجرد است نیروی حس ندارد پس داخل در « حیوان » نمی شود که با « مائت » خارج شود.

توجه کنید که اشکال اساسی در جن است نه ملک. لذا با ملک خیلی کار نداریم.

و الحد قولٌ قد حکی المهیه

واو حالیه است. حد، قول « یعنی قضیه و مرکب تام » است که ماهیت را حکایت می کند پس باید مساوی با ماهیت و ذات باشد فقط صرف اینکه ماهیت را از بقیه جدا کرد کافی نیست.

ترجمه: « لکن این که می گویید جوهر ناطق مائت، با انسان مساوی نیست » در حالی که « تساوی شرط است زیرا که » حد حکایت از ماهیت می کند « پس چون حاکی است باید با محکی یعنی ذات مساوی باشد و عبارتِ جوهر ناطق مائت با ذات انسان مساوی نیست. پس نمی تواند حد باشد اگر چه افاده تمییز می کند ».

تا اینجا روشن شد که تمییز به تنهایی کافی نیست بلکه بیان ذات هم لازم است.

بیان کلام شـیخ در بیان این مطلب که حد شیء را می توان از طریق ترکیب بدست آورد/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیـان کلاـم شـیخ در بیـان این مطلب که حـد شـیء را می توان از طریق ترکیب بـدست آورد/ معرفـات/ منطق/ شـرح منظومه.

و الشیخ فی النجاه بعد ما ذکر (۱) [۱]

بحث در این بود که در حد دو فایده وجود دارد:

۱ــ بیان حقیقت محدود.

۲ــ جدا کردن محدود از ماسواء.

نمی توان در حد یکی از دو فایده را افاده کرد و از فایده دیگر چشم پوشی کرد. نمی توان گفت که حد آن است که محدود را از ماسواء تمییز دهـد بلکه علاوه بر تمییز از ماسواء بایـد مشـتمل بر تمام مقومات باشد و تمام مقومات محدود را معرفی کند تا ذات محدود معلوم شود.

پس حـدی که معرفی کننـده ی محدود نباشد حد نخواهد بود. به تعبیر دیگر گفته شد که حد با محدود باید علاوه بر اینکه از نظر صدق مساوی باشـند از نظر معنا مساوی باشند. اگر از نظر صدق مساوی است یعنی جامع افراد و مانع اغیار است پس افاده تمیز محـدود از ماسواء می کنـد ولی از نظر معنا هم بایـد مساوی باشـد یعنی این حـد بایـد معنای محـدود را افاده کنـد و ذات محدود را بشـناساند. این مطالب در جلسات قبل بیان شد الان مصـنف می خواهد با کلام ابن سـینا در کتاب النجاه آن را تایید کند.

ص: ۶۳۵

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۳۱، س۲، نشر ناب.

ابن سینا در کتاب النجاه گفت حد را می توان با ترکیب، اکتساب کرد. سپس توضیح داده که ترکیب چه می باشد؟ بعداً وارد مطلب شده و بعد از ذکر کلامی که مورد حاجت ما نیست و لذا آن را حذف می کنیم اصلِ مطلبِ ما را گفته است یعنی گفته در حـد بایـد ذات محـدود را معرفی کرد یعنی تمام مقومات محدود باید در حد ذکر شود و از هیچ مقومی صـرف نظر نکنید. اگر ۱۰۰۰ تا مقوم دارد بایـد آورده شود. فکر نکنیـد با آوردن دو مقوم تمییز حاصل شـد. تمییز در حد لازم است ولی آخرین

مطلوب نیست. مطلوب علاوه بر تمییز، بیان ذات هم هست. لـذا نبایـد آخرین مطلوب، تمییز از ماسواء باشـد زیرا اگر این تمییز حاصل شود ممکن است امر دیگر « که بیان ذات محدود باشد » حاصل نشود.

آخرین مطلوب را بیان ذات محـدود قرار دهید که اگر انجام گرفت قید دیگر هم که تمییز است حاصل می شود. این کلام ابن سینـا بود ایشان در توضـیح ترکیب همان حرفهایی را گفته که مرحوم سبزواری فرموده است. گفته ابتـدا مراجعه کنیـد و ببینید این معرَّف و محدود تحت کدام مقوله از مقولات ده گانه است. آن مقوله را یادداشت کنید. سـپس ملاحظه کنید که مقومات دیگر این محـدود چه می باشـد. اینها را بدست آورید و تعریف مقومات را حاصل کنید. وقتی این مقومات بدست آمدند آنها را با هم ترکیب کنید تا حد درست شود.

ص: ۶۳۶

توضیح عبارت

و الشیخ فی النجاه بعد ما ذَکَرَ « ان الحد یقتنص بالترکیب

لفظ «قال» در سطر ۴ خبر برای « و الشیخ » است.

ترجمه: شیخ در کتاب نجاه بعد از اینکه ذکر کرده که حد به واسطه ترکیب اکتساب می شود.

و ذلک بان تعمد الی الاشخاص

« ذلک »: اکتساب به ترکیب.

ترجمه: اکتساب به ترکیب را بیان کرده به اینکه این است که توجه به اشخاص کنید که می خواهید نوعشان را تعریف کنید.

و تنظُرَ من ای جنسٍ هی من العشره

و نگاه می کنی که این اشخاص از کدام جنس از جنس های دهگانه و مقولات عشر هستند.

و یوخذ جمیع المحمولات المقومه لها التی فی ذلک الجنس » (۱) [۲]

ضمیر « لها » به « اشخاص » برمی گردد.

اشکال ندارد که ابن سینا تا اینجا به صورت خطاب حرف می زد اما در این عبارت با لفظ «یوخذ» التفات به غیبت کرده است.

ترجمه: جمیع محمولاتی که مقوم برای اشخاص هستند را بیاورید « یعنی می توان بر زید، ناطق را حمل کنید. همچنین حیوان و جسم و نامٍ را می توان حمل کرد و به عبارت دیگر بر نوع این اشخاص حمل می شوند ».

« التی فی ذلک الجنس »: صفت « المحمولات » است یعنی محمولاتی که در همین محدوده ی جنس عالی هستند که بدست آوردید. یعنی اگر جنس عالی که برای این اشخاص بدست آمد جوهر بود سعی کنید محمولاتی هم که بدست می آید جوهر باشد مثلا « ناطق » باشد نه « نطق ». یا « قابل ابعاد ثلاثه » باشد نه « قبول ابعاد ثلاثه ». اینها عرض هستند این عرض ها را انتخاب نکنید بلکه جوهرها را انتخاب کنید. یا مثلا اگر اشخاصی را که تعریف می کنید از سنخ کیف هستند محمولات کمّی یا جوهری را نیاورید بلکه محمولاتی که از سنخ کیف هستند بیاورید. اگر جنسی برای این اشخاص تشخیص داده شد مقوم هایی هم که برای اشخاص ذکر می شود را ملاحظه کنید که تحت همان جنس باشد مثلاـ اگر تحت جوهر است مقومات جوهر آورده شود نه اینکه آنچه می خواهید تعریف کنید جوهر است ولی مقوماتی که می آورید تحت کیف باشند. مقوماتی که تحت کیف هستند برای اشخاص جوهری، عرض می شوند نه مصداق.

۱- النجاه، ابن سینا، ص۱۴۹، ط دانشگاه.

ـ قال بعد کلام ـ

این عبارت خبر برای « و الشیخ » در سطر اول است.

شیخ بعد از اینکه ذکر کرد. اولا حد با ترکیب بدست می آید و ثانیا ذکر کرده که ترکیب چیست؟ این چنین گفته است.

« بعد کلام »: یعنی بعد از ذکر یک کلام دیگری که مورد حاجت ما نیست و آن را ذکر نمی کنیم این چنین گفته است. توجه کنید که لفظ « بعد کلام » مقول « قال » نیست. مقول « قال » عبارت « یوتی بجمیع ... » است.

« یوتی بجمیع الفصول الذاتیه و ان کانت ألفاً و کانت بواحد منها کفایهٌ فی التمییز

این عبارت مقولِ « قال » است.

ابن سینا می گوید به تمام فصولی که ذاتی اشخاص اند و ذات این اشخاص را تبیین می کنند ولو این فصول ۱۰۰۰ تا باشند باید آورده شود. نباید بگویید تعریف، طولانی می شود. تعداد این فصول و زیاد بودن این فصول باعث هراس نشود و باعث این نشود که فصلی را حذف کنید بلکه باید همه فصول آورده شود تا همه مقوم ها آورده شود و ذاتِ محدود کاملا معرفی شود.

« و کانت بواحد منها کفایه فی التمییز »: ولو با یکی از این فصول ذاتی اکتفا در تمیز حاصل می شود و این محدود از ماسوای خودش تمییز پیدا می کند ولی نمی توان به آن یک فصل اکتفا کرد چون تنها چیزی که در حد می خواهید، تمییز نیست تا وقتی به آن رسیدید خیالتان راحت شود بلکه در حد، علاوه بر تمییز که فرض کنید با یک فصل حاصل می شود احتیاج به ذکر ذات و تبیین ذات هم هست. آن ذات با یک فصل تبیین نمی شود اگر با ۱۰۰۰ فصل تبیین می شود باید تبیین گردد.

ص: ۶۳۸

فانك اذا تركتَ بعض الفصول فقد تركت بعض الذات و الحد عنوان للذات و بيان له

« واو » در « و الحد » حاليه است و ضمير « له » به « ذات » بر می گردد.

اگر بعض فصول را ترک کنی بعض ذات را ترک کردی و تبیین مقداری از ذات را انجام ندادی در حالی که حد، عنوان ذات و بیان ذات است « اگر حد تشکیل داده می شود باید بیان ذات شود. بنابراین حد را باید طوری آورد که مبین ذات باشد نه اینکه فقط ممیز ذات باشد چون تصمیم بر این نبود که تمییز ذات داده شود بلکه تصمیم بر این بود که هم تمییز ذات شود و هم تبیین ذات داده شود پس برای تبیین ذات باید تمام مقوم ها آورده شود.

فیجب ان یقوِّم الحد فی النفس صوره معقوله مساویه للصوره الموجوده بتمامها

« الحد » فاعل « یقوم « و «صوره معقوله » مفعول آن است و « فی النفس » ظرف است.

واجب است حدی که اقامه می کنی برپا دارد این حد، در نفس مخاطب، صورت معقوله ای را « یعنی تو موظف هستی به تصور مخاطب خودت این صورت را بدهی یعنی صورت معقوله ای که مساوی با صورت موجوده باشد بتمامها

« بتمامها »: یعنی تمام صورتی که در خارج موجود است را در ذهن مخاطب بیاوری نه اینکه بعضی صورت خارجیه را در ذهن مخاطب بیاوری ولی ذاتیات را خارج، مندمج در ذات هستند و وقتی می خواهی در ذهن مخاطب تصویری از خارج درست کنی باید آن صورتهای مندمج را از اندماج در بیاوری و مفصلا در ذهن مخاطب قرار بدهی. همه صورتهای مقومه در صورت خارجی هستند ولی روشن نمی باشند تو باید در ذهن مخاطب صورتی ایجاد کنی که تمام آن مقومات را به تفصیل در این صورت بیاورد و آن صورت را به تصورِ مخاطب بدهد.

ترجمه: واجب است این حـدی که اقـامه کرده برپا دارد «و به تصویر بدهـد » در نفسِ مخاطب، یکٔ صورت عقلی « غیر از آن صورتی که در خـارج است » که مسـاوی باشـد بـا تمـام آنچه که در صورتِ موجوده هست و هیـچ چیزی از مقومـات صورتِ موجوده را ترکٔ نکنی.

فحینئذ یعرض ان یتمیز ایضا المحدود » (۱) [۳]

« فحینئـذ »: در این هنگـام که صورت معقوله ی اینچنینی در ذهن مخـاطب ایجـاد کردی نه تنها ذات محـدود را معرفی کردی بلکه محـدود را از مـاسواء نیز تمییز دادی. یعنی اگر این منظور را در حـد رعایت کردی که بیان ذات محـدود است آن منظور دوم هم که تمییز محـدود است تامین می شود و احتیاجی نـدارد که بر آن اقـدام جدیدی شود. همین اقدام واحد، دومی را هم نتیجه می دهـد بر خلاف اینکه تمام منظور، ایجاد تمییز باشد زیرا اگر تمام منظور، ایجاد تمییز باشد شاید موفق نشوید که ذات را تبیین کنید.

ترجمه: در این هنگام « که تمام ذاتیات را رعایت کردید و آنها را آوردید و ذات را معرفی کردید » این امر حاصل می شود و عـارض می گردد کـه محـدود تمیز هم پیـدا می کنـد « یعنی غرض دیگر هم تـامین می شـود پس خـوب است که غرض اول رعایت شود تا غرض دوم خود به خود حاصل شود عکس آن را عمل نکنید ».

نکته: اگر از فصول و اجناسـی خبر نداریـد و به عبارت جامع تر از یکٔ مقوماتی خبر ندارید « حال یا احتمال می دهید که خبر نداشته باشید یا یقین دارید که وجود دارند و شما خبر ندارید در هر صورت » دست شما از ارائه حد کوتاه است در اینجا ارائه حـد نمی دهیـد. جایی که مطمئن هستید ارائه حد می دهید حد در جایی ارائه داده می شود که ما مطمئن هستیم این ذاتیات را دارد و مـازاد بر آن را نـدارد. در این صورت فقـط ذاتیـاتی که یقین به وجودشان هست ذکر می شود آنهایی هم که می دانیم ندارند احتیاج به ذکر ندارند اما اگر دسترسـی به تمام ذاتیات نداشتیم حد را ارائه نمی دهیم قبلا بیان کردیم که در خیلی جاها حد را نداریم در این صورت اعلام می کنیم که حدی در اختیار ما نیست.

۱- النجاه، ابن سینا، ص۱۵۱، ط دانشگاه.

گاهی نمی توان فصل حقیقی را بدست آورد لذا فصل منطقی جانشین آن می شود. گاهی جانشینی هم برای ما ممکن نیست در این صورت اعلام می کنیم که حد در اختیار ما نیست. مثلاً در حیوان توجه کنید که فصل حقیقی و فلسفی آن، نفس حیوان است و نتوانستید نفس آن را بیان کنید در این صورت برای آن جانشین ذکر می کنید. در جانشینِ فصل حقیقی حیوان اختلاف است که آیا « متحرک بالاراده » است یا «حساس » می باشد. یعنی اختلاف در این دارند که کدام یک مهمتر است. چون نتوانستند مهم را تشخیص بدهند احتیاطا هر دو را ذکر کردند. فرض کنید که یک امر سوم یا چهارمی هم هست که نمی دانستند ناچارند که آن را ذکر نکنند.

گاهی شخص، جانشین برای فصل می آورد ولی نمی داند که این، جانشینِ فصل حقیقی است فکر می کند که فصل حقیقی را ذکر کرده است. این حالت خیلی بعید به نظر می رسد یعنی بعید است که منطقی نتواند آن فصل را تشخیص بدهد و جانشین برای آن پیدا کند. اگر فصل حقیقی را تشخیص نمی دهد چگونه اطمینان دارد که این چیز، جانشین آن فصل حقیقی می باشد.

و قال « و لذلک فلاحد بالحقیقه لما لا وجود له

« لذلک » : اشاره به وجوبی دارد که از « یجب » فهمیده می شود. در چند خط قبل فرمود « فیجب ان یقوم الحد فی النفس صوره معقوله » یعنی وجوبِ به تصور دادن حد، تمام مقدمات را.

این وجوب باعث می شود که اگر حدی را قبل از بیان وجود محدود اقامه کنید این حد، حد حقیقی نباشد « چون در ضمن این حد نتوانستید مقوّم وجودی را ذکر کنید زیرا همه مقومات محدود ذکر نشده چون هنوز وجود محدود اثبات نشده لذا مقومات وجودش هم برای ما روشن نیست بنابراین مقومات وجودی را نمی توان در حد ذکر کرد. اگر مقومات وجود را ذکر نکردید این حد، تبیینِ کامل از ذات نمی کند در این صورت چنین حدی را شرح الاسم می نامیم و حد حقیقی قرار نمی دهیم. بعد از اینکه وجود ثابت شد همین حد که شرح الاسمی بود حد حقیقی می شود. به عبارت دیگر ابن سینا گفت باید تمام مقومات در حد بیاید وقتی وجودِ محدود ثابت نشد باشد مقومات وجود در نظر ما نیست فقط آن ذات با قطع نظر از وجود درست می شود یعنی مقومات داخلی این ذات « یعنی ماده و صورت »، در تعریف آورده می شود و مقومات خارجی « که عبارت از وجود و غایت است » آورده نمی شود. پس تمام مقومات آورده نشده است تا این شیء مشخص شود. بعد از اینکه وجود آن شیء اثبات شد همان حدی که برای شرح الاسم آورده شده بود حد حقیقی می شود یعنی مقوم وجود هم در نظر گرفته می شود و تمام مقومات شی کانّه ذکر می شوند.

ترجمه: چون واجب است که صورت معقوله ای مساوی با صورت موجوده باشد « پس باید محدوده که حد برای آن آورده شود موجود باشد به عبارت دیگر صورت موجوده باید داشته باشد تا صورت معقوله مساوی با این صورت موجوده باشد » پس برای چیزی که وجود برایش نیست حد حقیقی نداریم « بلکه حد شرح الاسمی داریم ».

ص: ۶۴۲

و انما ذلک قول یشرح الاسم » (۱) [۴]

منحصراً این چنین حـدی که برای « ما لا وجود له » ذکر می شود، قولی « و به تعبیر دیگر کلام یا حدی » است که شـرح اسـم می دهد « نه اینکه شـرح ذات بدهد. یعنی اسـمی که برای ذات تعیین شده را شـرح می دهد نه اینکه خود ذات را شـرح بدهد چـون وجـود، در این حـد اخـذ نشـده و به عبـارت دیگر صـورت معقـوله مسـاوی بـا صـورت موجوده نبوده است زیرا صورتِ موجوده ای وجود نداشـته پس صورت معقوله ای که احضار شـده مساوی با صورت موجوده نبوده لـذا این حـد، بالحقیقه حد نیست یعنی حد حقیقی نیست بلکه حد شرح الاسمی است.

و الیه اشار قولنا : من ثم ما فی بـدو تعلیم نضع من الحـدود قبل اثبات وجود المحـدود للاسم بالاثبات ای بعد اثبات وجوده قلبه یقع

« الیه »: به همین مطلب قول ما اشاره کرده.

« من ثم » : به خـاطر همین که در حـد بایـد تمـام مقومـات محـدود ذکر شود، چه « مقومـات داخل چه مقومات خارجی » و به عبارت دیگر در حد باید صورتِ معقوله از صورتِ موجوده گرفته شود.

« للاسم : متعلق به « نضع » است. و « بالاثبات » متعلق به « یقع » است.

« ما فی بـدو تعلیم نضع من الحدود قبل اثبات وجود المحدود للاسم بالاثبات »: آنچه که در ابتدای هر تعلیمی « یعنی هر علمی را که می خواهیـد به مخاطب تعلیم بدهید در ابتدای آن علم، چیزهایی بیان می شود که بعداً در داخل علم از آن چیزهای بیان شده استـفاده کند تا لازم نباشد که هر جا رسیده شد مطلب، بیان شود بلکه در ابتدا بیان می شود و گفته می شود این مطلب را در ذهن خودشان داشـته باشـید چون در داخل علم از این مساله ی تبیین شده استـفاده می شود علی الخصوص در علم ریاضی که بعضـی تعریف ها و بعضـی استـدلالها در ابتدای بحث می آید و گفته می شود اینها به درد آینده می خورد » قرار داده می شود برای اسم است « نه برای ذات چون ذات هنوز ثابت نشـده است مثلا دایره هنوز ثابت نشد. لذا حدّی که برای دایره آورده می شود برای اسمِ دایره است نه ذات دایره. وقتی که در فصل مربوطه، ذات دایره اثبات شد همین حدی که برای اسم گذاشـته شده بود برای ذات هم می شود ».

۱- النجاه، ابن سینا، ص۱۵۱، ط دانشگاه.

ترجمه: آن حـدودی که قبـل از اثبـات وجودِ محـدود در ابتـدای تعلیم برای اسم قرار داده می شود همین حـدود بعـد از اثبات وجود آن محدود، « یعنی بعد از اینکه وجود محدود اثبات شد » قلبِ « یعنی منقلب شدنِ » این حد از شـرح الاسمی به حقیقی واقع می شود.

« ما » در « ما فی بدو » کنایه از « حدود » است لذا خود مرحوم سبزواری با لفظ « من الحدود » آن را بیان می کند.

ای قلب « ما » الشارحه الی « ما » الحقیقه و قلب الحد الاسمی الی حد الحقیقی

قلبِ « ما » شارحه به « ما » حقیقه و در نتیجه قلب حد اسمی به حد حقیقی می شود.

چون قبل از وجود همه مقومات آورده نشـده بلکه مقومات اسم آورده شـد لذا حد اسـمی شد بعدًا مقومات موجود آورده می شود وقتی اثبـات وجود شـد مقومـاتِ موجود می آیـد و این حـد، حـد حقیقی می شود که موجود خـارجی را کاملا تبیین می کند.

مصـنف با عبارت « من ثم » نتیجه گرفت که حدودِ اولِ تعلیم، شـرح الاسمی اند و بعد از اثبات، حقیقی اند. این نتیجه ی اوّلی است که از مباحث قبل گرفته شد نتیجه ی بعدی که گرفته می شود این است که بعضـی از تعریفاتی که حتی برای انسان گفته شده تعریف ناقصی است زیرا در آن تعریف ها، همه مقومها ذکر نشده که در جلسه بعد توضیح داده شود.

ص: ۶۴۴

بعضی از تعریفات، تعریف ناقص هستند چون همه مقومها ذکر نشدند/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بعضی از تعریفات، تعریف ناقص هستند چون همه مقومها ذکر نشدند/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

و من هنا ایضا قلنا علیهم فی موضع آخر ان فی التعریف التفصیلی المشهور للانسان و الحیوان قصوراً (۱) [۱]

بیان شد که در تعریف حدی باید تمام مقومات اخذ شود چه مقومات ماهوی و چه مقومات وجودی.

مقومات ماهوی عبارت از جنس و فصل هستند « و به تعبیر دیگر عبارت از ماده و صورت هستند » و مقومات وجودی عبارت از فاعل و غایت هستند. در تعریف حدی باید همه مقومات ذکر شوند تا ذاتِ معرَّف مشخص شود و معرفی گردد.

از این بیان دو نتیجه گرفته شد:

نتیجه اول: آن تعاریفی که در ابتدای بعض کتب ذکر شده اند چون قبل از اثبات وجود معرَّف هستند باید تعریف حقیقی نباشند بلکه تعریف اسمی باشند. بعداً که وجود اثبات شد آن تعاریف تبدیل به تعاریف حقیقی می شوند. این نتیجه اول، از آن شرطی که شده بود استفاده گردید. شرط این بود که باید در حد، تمام مقومات ذکر شوند.

نتیجه دوم: این نتیجه، یک نتیجه مصداقی است یعنی در یکی از مصادیقِ تعریف حدی می خواهیم اشکال وارد کنیم یعنی بگوییم این مصداق و نمونه، دارای آن شرطی که واجب کردیم نیست و تمام مقومات در آن ذکر شده است. بنابراین در تعریفی که الان ذکر می شود قصوری راه پیدا کرده است. در اینجا یک نمونه از تعاریفی که ادعا شده تعریف حدی است، ذکر می گردد و قصور در آن تعریف بیان می شود یعنی بیان می گردد که در این تعریف بعضی از مقوماتی که باید ذکر می شدند ذکر نشدند. پس این تعریف مشتمل بر قصور است. در اینجا تعریفِ حدی انسان بیان می شود ولی حدی که با تفصیل تام آمده است. همیشه حد، تفصیل محدود است ولی تفصیل ها بر دو قسم اند. یک تفصیلِ تام وجود دارد که تمام مقومات در آن ذکر می شوند و یک تفصیل دیگر وجود دارد که به آن تفصیل تام گفته نمی شود و تمام مقومات ذکر نمی شود بلکه یک جامعی بدست می آید و مقومات در آن جامع ریخته می شود سپس جامع دومی بدست می آید و مقومات دیگری در آن جامع ریخته می شود و این دو جامع ذکر می شوند مثل « حیوان » و « ناطق » که بسیاری از مقومات را در خودشان دارند و لذا مقومات به تفصیل آورده نمی شوند. آن حدی که عبارت از « الانسان حیوان ناطق » است تفصیلِ محدود است ولی نه اینکه تفصیل کامل باشد. این حد، اشکالی ندارد زیرا گوینده از ابتدا در صددِ بیان تمام مقومات علی سبیل التفصیل نبوده است. او خواسته یک تفصیلی که بین اجمال و تفصیل تام است ذکر کند و در این کارش موفق بوده و به درستی عمل کرده است.

ص: ۶۴۵

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۳۲، س۲، نشر ناب.

مقومـاتی را در «حیوان » داخـل کرده و مقومـاتی را هم در « ناطق » داخل کرده یعنی همه مقومات را آورده ولی نه علی سبیل تفصیل التام باشد لذا قصوری در این تعریفش نیست اما گاهی یک شخصی می گوید من می خواهم انسان را تعریف به حدی کنم که مشتمل بر حـد تـام است. این شـخص بایـد تمـام مقومـات را تک تک ذکر کنـد. هیچکـدام از مقومات را نمی تواند حـذف کنـد. اگر مقومی از مقومات را حذف کرد در تعریفش قصوری راه پیدا کرده است. الان مصـنف می خواهد بیان کند تعریف تفصیلی که تفصیلش تام بوده برای انسان و حیوان آورده شده است ولی بعضی از مقومات که باید ذکر می شدند ذکر نشدنـد. پس در تعریف آنهـا قصور است. در تعریف انسـان اینگونه گفتنـد « الانسـان جوهر قابـل الابعـاد نـامٍ حساس متحرک بالاراده ». در این تعریف لفظ « جوهر» گفته شـده است بعـد از « جوهر »، « جسم » می باشد اما به جای « جسمٍ » تعبیر به « قابل الابعاد » کرده است که تعبیر صـحیحی است. زیرا به هیولای انسان اشاره کرده و گفته « جوهر ». سپس به جسمیتِ انسان توجه کرده و گفته « قابل الابعاد ». سپس به سراغ « نامٍ » رفته یعنی به محض اینکه « جسم » را بیان کرد به سراغ « نامٍ » رفت که نبات می شود. در این وسط، اجسام معدنی سـقوط کردند و ذکر نشدند انسان از مرتبه ی عنصـر شروع می کند و به مرتبه ی معدنی می رسد و از مرتبه معدنی به مرتبه نباتی می رسد و از مرتبه نباتی به مرتبه حیوانی می رسد. در این تعریف، به مرتبه ی معدنی کـه یکی از خصوصـیات جسم است اشـاره نکرده است و به سـراغ « نـامٍ » رفته است. بعـد از « نـامٍ » به سـراغ « حیـوان » رفته و خصوصـیت حیـوان کـه « حسـاس و متحرک بالاـراده » می باشـد را گفتـه اسـت. سـپس « نـاطق » گفته می شـود. البته مرحـوم سبزواری لفظ « ناطق » را نگفته است.

ص: ۶۴۶

توجه کردید که این تعریف دارای قصور بود زیرا معدن را ذکر نکرده است.

توضیح: وقتی خداوند _ تبارک _ می خواهد انسان را بسازد از خاک و عناصر می سازد یعنی چهار عنصر خاک و آب و هوا و آتش را با هم مخلوط و ممزوج می کند اما اینکه به چه نحو ممزوج می کند اختلاف است. بعضی معتقدند که هر چهار عنصر را خداوند _ تبارک _ کنار هم قرار می دهد و اینها با هم ممزوج می شوند اما بعضی معتقدند که سه عنصر کنار هم قرار داده می شوند که عبارت از آب و خاک و هوا است. عنصر آتش را از بالا که کره نار است « و مجاور کره قمر می باشد » پایین نمی آورد بلکه این همه را کنار یکدیگر با هم ممزوج می کند و اینها با هم فعل و انفعال می کنند و حرارتی را که خاصیت نار است تولید می کنند و نار در فعل و انفعال خودشان تولید می شود. اینچنین نیست که از خارج، نار بیاید. ما به این مطلب « که از خارج، نار می آید یا از فعل و انفعال این سه عنصر نار درست می شود » کاری نداریم این چهار عنصر با هم ترکیب می شوند و چیزی که جسم است تشکیل می گردد یعنی مطلق جسم تشکیل می شود. اما این جسم با جسم معدنی که سنگ و عقیق و گچ و امثال ذلک است فرق دارد. آنها جماد هستند و همچنان تا آخر، جماد می مانند اگر حرکت جوهری کنند در جمادیت حرکت می کنند از کفِ جمادیت تا سقفِ جمادیت حرکت می کنند. نمی توانند از سقف عبور کنند و وارد نباتیت شوند. همچنان تا آخر جماد باقی می مانند ولی در مسیر جمادیت خودشان « که بسته است » حرکت می کنند «به تعبیر دیگر این مسیر جمادیت، بشرط لا است یعنی بشرط لای از خروج از جمادیت است و حق خروج از جمادیت ندارد ». اما این جمادی که می خواهد بعداً انسان شود خداوند _ تبارک _ به او اجازه می دهد که وارد مرتبه ی معدنی یعنی همین مرتبه ی سنگ، شود ولی نه اینکه سنگ شود بلکه مرتبه ی معدنی پیدا کند. خصوصیت مرتبه ی معدنی این است که صورتی به آن افاضه شود که آن صورت فقط یک کار انجام می دهد و آن « حفظ المرکب عن التفرقات » است. زیرا خداوند _ تبارک _ عناصر را کنار هم جمع کرده است این عناصر دارای کیفیت های متضادند. یکی آتش است که در شدت حرارت می باشد و دیگری آب است که در شدت برودت می باشد. اینها با هم ناسازگارند. اگر عاملی نباشد که این ترکیب را حفظ نکند اینها از همه جدا می شوند چون کیفیت هایشان ناسازگار است و با هم تضاد دارند. « نه اینکه اجسام با هم تضاد داشته باشند بلکه کیفیت آنها تضاد دارد زیرا تضاد در اجسام نیست » و این کیفیت های متضاد باعث می شوند که این عناصر از هم متفرق شوند. خداوند _ تبارک _ صورتی افاضه می کند که آن صورت، مرکب را از تفرق حفظ می کند. تا وقتی این صورت باقی است این جسم، متلاشی نمی شود. وقتی که این صورت گرفته شود این جسم، متلاشی می شود و به اصل خودش که عناصر می باشد برمی گردد. اولین چیزی که خداوند _ تبارک _ به مرکب می دهد آن صورت جسمانی است که در این مرکب حلول می کند و مرکب را از تفرق حفظ می کند. در این حال گفته می شود که صورت جسمانی به این مرکب داده شد. سپس مرکب به سمت کمال می رود. آن صورتِ جسمانی داخلش هم به سمت کمال می رود. هر دو، حرکت جوهری و تکاملی می کنند اینچنین نیست که یکی حرکت تکاملی کند و دیگری، ساکن و راکد باقی بماند. آن مرکب به سمت نطفه شدن می رود که نطفه یا علقه یک موجود نباتی است و به مرحله نباتی می رسد. در اینجا ملاحظه کنید که انسان از معدنیت شروع می کند بنابراین لابشرط است و بشرط لا نیست. وقتی در مرتبه ی معدنی عبور می کند از کف معدنی تا سقف معدنی می رود اما سقفِ معدنی را می شکافد و وارد نباتی می شود که مرحله ی بعدی است. برخلاف جماد که وارد مرحله ی نباتی نمی شود.

در مرحله نباتی سه کار دیگر واگذار می شود که عبارتند از تغذیه و تنمیه و تولید. این شیء « مثل نطفه یا علقه » می تواند تغذیه کند زیرا رشد می کند. ممکن است در همین نطفه، آمادگی برای ذخیره کردنِ نطفه ی بعدی و بوجود آمدن انسان بعدی حاصل شود. پس تولید مثل هم به آن داده می شود. در چنین حالتی گفته می شود که وارد مرحله نباتی شده است و لذا لفظ « نام » برای آن آورده می شود. ابتدا که عنصر بود گفته شد « جوهر قابل الابعاد » وقتی که ترکیب شد باید لفظ « معدنی » آورده شد ولی گفته نشد سپس تعبیر به « نامٍ » کردیم. سپس در نامی بودن، مثلِ نباتِ بشرط لا نیست زیرا نباتِ بشرط لا مثل درخت، ترقی می کند و از درخت بودن و نبات بودن بیرون نمی آید در همان مرحله ی نباتیت ترقی و تکامل پیدا می کند وقتی که به سقف نباتات برسد باقی می ماند در مورد سقف نباتات گفتند که درخت خرما است زیرا نزدیک است که حیوان شود ولی حیوان نمی شود زیرا اگر سرِ نخل را داخل آب کنید خفه می شود. این مطلب از خصوصیات حیوان است زیرا اگر سرِ درخت را داخل آب کنید اتفاقی نمی افتد. از طرف دیگر اینکه نخل احتیاج به نر و ماده دارد و گَرده ی نر را به ماده می پاشند تا بارور شود. اینها خصوصیت های حیوان است که در نخل وجود دارد. انسان که لا بشرط است از مرحله ی نباتی بیرون می رود و وارد مرحله حیوانی می شود.

نکته: مرجان، سنگ و نبات نیست اینکه قدیمیها گفتند سنگ است اشتباه در تطبیق داشتند و الا هیچ سنگی رشد نمی کند که نبات شود چه رسد به اینکه حیوان شود اما انسان چون لابشرط است لذا مسیر او باز ست یعنی از مسیر عنصری که شروع کرد و به معدنی و نباتی رفت به او اجازه داده می شود که وارد مرحله ی حیوانی شود. در سن چهار ماهگی گفته می شود که روح به نطفه دمیده می شود و حیوان می گردد یعنی همان صورت عنصری که در ابتدا به او دادند کامل می شود و به مرحله ی حیوانیت می رسد. در این مرحله دو قوه ی دیگر هم پیدا می کند که عبارت از حرکت بالاراده و حساسیت است و لذا می توان به انسان گفت « متحرک بالاراده حساس ». سپس متولد می شود وقتی متولد شد حیوانِ بالفعل و انسانِ بالقوه می باشد « یعنی حیوانی است که می تواند انسان شود. مانند سایر حیوانات نیست که از کف حیوانی تا سقف حیوانی می روند ولی از حیوانیت بیرون نمی روند. مثلاـ در مورد میمون و طوطی و فیل می گویند این سه در سقف حیوانیت هستند « یعنی نزدیک انسان هستند » اگر میمون را کمی هُـل بدهید انسان می شود چنانچه بعضی فکر کردند که همین گونه است یعنی گفتند انسانها قبلاـ میمون بودند. طوطی، حرف می زند و مانند انسان تقلید می کند. فیل به طور کامل تربیت می شود یعنی گویا اوصاف انسان در آن هست.

ص: ۶۴۹

اینها در سقف حیوانیت قرار دارند ولی از حیوانیت بیرون نمی روند چون حیوانِ بشرط لا هستند نه حیوانِ لا بشرط. انسان حیوان لابشرط است بعداً انسان از مرحله ی حیوانیت هم می گذرد و وارد مرحله ی انسانی شود البته ورود در مرحله ی انسانی خیلی کم اتفاق می افتد. بیشتر انسان ها حیوان بالفعل باقی می مانند تا آخر عمرشان. اما انسان بالقوه اند. افراد کمی هستند که انسان بالفعل می شوند. مشاء می گوید آن انسانِ بالفعل کسی است که ادراک کلیات می کند. مرحوم صدرا می گوید آن انسانِ بالفعل کسی است که مَلَک را در حضور مشاهده می کند.

طبق نظر مشاء خیلی از افراد، انسان هستند اما دیدن ملک، آن هم مثل حضرت جبرئیل علیه السلام برای هر کسی اتفاق نمی افتد.

توجه کردید که مرحوم صدرا به انسان توهین نمی کند بلکه قوه انسانیت را برای آن باقی می گذارد اما فعلیت را قبول نمی کند. مرحوم صدرا معتقد است بسیاری از بزرگان مشاء که نمی توان اسم آنها را گفت، حیوان هستند و هنوز انسان نشدند.

پس توجه کردید انسان در مراحل آخر به درجه انسانیت می رسد و آن، وقتی است که از انسان به وسیله ناطق حکایت می شود. با این بیانی که شد جسمانیه الحدوث بودن نفس و روحانیه البقاء بودنش هم روشن است چون ابتدا خداوند ــ تبارک ــ نفس را به عنوان یک صورت معدنی در بدن حلول می دهد لذا جسمانی می شود « چون حالٌ در جسم است » بعداً همین صورت ترقی می کند و به مرحله نباتی و حیوانی و انسانی می رسد. در این صورت به آن، روحانیه البقاء گفته می شود. پس توجه کردید که هم بدن و هم صورت ترقی می کند. صورت که ترقی می کند از جسمانیت به روحانیت می آید.

پس نفس در ابتدا طبق نظر مرحوم صدرا صورتی است که حلول در جسم می کند که مرکب از عناصر است و در پایان روحانی می شود بر خلاف مشاء که می گویند این جسم به صورت روحانی افاضه به جسم می شود و تا آخر هم به صورت روحانی باقی می ماند. مرحوم صدرا معتقد است که ابتدا عنوانِ صورت جسمیه و صورت معدنیه حلول در جسم می کند. سپس با ترقی و تکامل به درجه ی انسانی می رسد که توضیح داده شد.

توجه کنید این توجیهی که تا الان ذکر شد را مشاء هم می گویند. مشاء می گوید از مرحله معدنی به نباتی و از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی وارد می شود ولی مشاء قائل به کون و فساد است و می گوید معدنیات را کنار بگذارید و وارد نباتیت شوید. در نباتیت چهار کار انجام می شود که عبارتند از: حفظ المرکب عن التفرق و تغذیه و تنمیه و تولید.

مرحوم صدرا می فرماید قوه نباتی نیست که کار معدنی را انجام می دهد بلکه معدنی هنوز باقی است و از بین نرفته است و وظیفه خودش را انجام می دهد. نباتی هم سه وظیفه انجام می دهد وقتی ما وارد مرحله ی حیوانی می شویم باز هم نباتی باقی است و کارهای خودش را انجام می دهد. « حیوان » هم اضافه شده است و کار جدید انجام می دهد. وقتی هم وارد انسان می شود به همین صورت است یعنی مراحلِ قبلی از دست داده نمی شود زیرا کون و فساد نیست بلکه تکامل است اما مشاء می گوید کون و فساد است زیرا مشاء تعبیر به « لَبس بعد الخلع » می کند یعنی ابتدا لباس معدنیت جدا می شود بعداً لباس نباتیت پوشیده می شود. اما مرحوم صدرا می فرماید « لَبس بعد اللبس » یعنی لباس معدنیت را پوشید سپس روی این لباس معدنیت، لباس نباتیت را می پوشد و لباس معدنیت را در نمی آورد.

تا اینجا توجه کردید تکامل در انسان توضیح داده شد تا این تعریفی که برای انسان شده روشن گردد. تعریف انسان این بود « جوهر قابل للابعاد الثلاثه نامٍ حساس متحرک بالاراده ».

توجه کنید لفظ « قابل للابعاد » مطلق است که هم با جماد هم با نبات و هم با حیوان می سازد. لذا نمی توان آن را اختصاص به معدن داد.

نکته: ما در اینجا انسان را تعریف می کنیم نه نفس ناطقه اش را. انسان، بدناً و نفساً تعریف می شود لذا معدنیت و نباتیت هر دو باید در تعریف بیاید. نفس، قوای نباتی را دارد که بدن را وارد مرحله ی نباتی می کند خودش هم وارد مرحله نباتی می شود زیرا قوایش فعال می شوند ولی بدن را به مرحله نباتی وارد می کند زیرا بدن در ابتدا مرحله ی جمادی و معدنی دارد وقتی قوای نفس فعال می شود نفس وارد مرحله نباتی می شود و بدن را هم وارد مرحله ی نباتی می کند یعنی بدن هم آن عنصر مجتمع از عناصر نیست بلکه نطفه می شود.

ملاحظه کردید که « قابل للابعاد » را نمی توان ناظر به معدنیت گرفت بلکه مطلق است. معدن و نبات و انسان و حیوان همه را شامل می شود چون همین الان که بدن ما مرحله ی معدنیت و نباتیت را پشت سر گذاشته « حال یا در مرتبه ی حیوانیت است طبق نظر مرحوم صدرا یا در مرتبه انسانیت است طبق نظر مشاء » قابل للابعاد الثلاثه است. پس قابل للابعاد الثلاثه را بر معدنیت حمل کنید نباید شامل ما انسان ها بشود در حالی که الان قابل للابعاد الثلاثه برای ما هست و ما معدنی نیستیم بلکه معدنیت را پشت سر گذاشتیم. نه تنها معدنیتِ ما قابل للابعاد الثلاثه است بلکه همین بدن انسانی یا حیوانی ما قابل ابعاد الثلاثه است.

ص: ۶۵۲

اینکه چه وقتی مجتمعی از عناصر بودیم را نمی دانیم. ما از وقتی که حالت نطفه دارد می توانیم حساب کنیم که خداوند ــ تبارک ــ فرموده: نطفه، علقه مضغه و بعد از آن هم لحم می آورد. قبل از آن چه اتفاقاتی می افتد؟ می دانیم که مثلا خاک بودیم و در این خاک بذری کاشته شد. این بذر را خداوند ــ تبارک ــ تبدیل به درخت کرد و این درخت میوه داد و این میوه را انسان خورد یا برگ این درخت را یک حیوان خورد سپس انسان، آن میوه را که خورد تبدیل به نطفه کرد. آن حیوان هم کشته شد و غذای انسان قرار گرفت و تبدیل به نطفه شد. پس خاکی که در ابتدا بود موادی از خودش را به درخت و گیاه داد بعداً غذای انسان شد و بعداً نطفه شد و نطفه داخل رحم شد و این اتفاقاتی که گفته شد اتفاق افتاد. اینکه انسان، طین بوده یا مجتمعی از عناصر بوده را می دانیم اما در چه زمانی بوده معلوم نیست.

پس روشن شد که در تعریف باید مراحلی آورده شود که انسان پشت سر گذاشته و الان واجد آن است و به ترتیب هم آورده می شود یعنی « جوهر » و « قابل ابعاد» و « معدنیت » و « نامی بودن » و « حساس و متحرک بالاراده » و در پایان « ناطق » آورده می شود. این تعریف، تعریف کاملی است اگر « معدنیت » را حذف کنید تعریف ناقص خواهد بود مرحوم سبزواری می فرماید در اینجا « معدنیت » حذف شده لذا این تعریف، قصور دارد اما چه علت قصور پیدا کرده است؟ قصورِ آن با توجه به قاعده ای است که در جلسه قبل بیان شده. آن قاعده بیان می کرد که باید تمام مقومات شیء بیاید. لذا مرحوم سبزواری فرمود « و من هنا ایضا قلنا » یعنی از اینجا که گفتیم باید تمام مقومات در تعریف بیاید استفاده می شود این تعریفی که مشهور برای انسان گفتند و منظورشان تفصیل تام انسان بوده، مشتمل بر قصور است چون چیزی که باید ذکر می شد را ذکر نکردند.

ص: ۶۵۳

سپس افرادی دفاع می کننـد و می گویند اگر این چیز را در تعریف داخل نکردند در فلان جمله داخل کردند مثلا « معدنیت » را داخـل « نـامی » کردنـد. مرحوم سـبزواری جواب می دهـد که اگر اینگونه هست بقیه را هم در « نـامی » داخـل می کردیـد. همچنین می توانستید « حساس و متحرک بالاراده » را در جامع دیگری داخل کنید.

توضیح عبارت

و من هنا ایضا قلنا علیهم فی موضع آخر

« من هنا »: از اینجا که شرط کردیم که در تعریف باید تمام مقومات بیایند.

« ایضـا »: همانطور که در دو خط قبلی گفتیم که با توجه به اینکه بایـد تمام مقومات ذکر بشونـد تعریف هایی که قبل از ورود در علوم می آینـد شـرح الاسـمی می باشـند در شـعر خودمـان این چنین گفتیم ولی در موضع دیگر گفتیم که در تعریف شـما قصور است. پس ترجمه عبارت اینگونه می شود: همانطور که آن حرف را گفتیم « در جلسه قبل بیان شد که تعریف باید تمام مقومـات را داشـته باشـد » این حرف را هم می گوییم ولی این حرفی را که الاـن می گوییم در جای دیگری بیان کردیم نه در این کتاب.

« علیهم »: بعضی بر منطقیین یا فلاسفه یا کسانی که این تعریف را ارائه دادند.

« فی موضع آخر »: در کتاب دیگری غیر از شرح منظومه.

ان فی التعریف التفصیلی المشهور للانسان و الحیوان قصوراً

ص: ۶۵۴

« قصوراً » اسم « ان » است.

ترجمه: در تعریف تفصیلی که برای انسان و حیوان آورده شده است و این تعریف، تعریفی مشهور است، قصور می باشد.

اعنی جوهر قابل الابعاد نامٍ حساس متحرک بالاراده

« اعنی » تفسیر « تعریف » است. یعنی تعریف تفصیلی انسان و حیوان این است. البته این تعریف، تعریفِ تفصیلی حیوان است اگر لفظ « ناطق » را به آن اضافه کنید تعریف تفصیلی انسان هم می شود.

فکما اشاروا الی مقام هَیولَوِیتِهما بالجوهر؛ و الی الجسمیه، بالقابل للابعاد؛ و الی النباتیه، بالنامی؛ و الی الحیوانیه و المشاعر الظاهره و الباطنه و المحرکه الباعثه و العامله، بالحساس و المتحرک بالاراده؛ و الی العقل بالقوه و بالفعل فی الانسان، بالناطق؛ فلیشیروا الی مقام المعدنیه و ما قبلها

مصنف از اینجا می خواهد قصور در تعریف را بیان کند. ابتدا قسمت های مثبت و خوبی های این تعریف را بیان می کند و می گوید اشاره به هیولی داشتن و جسم بودن و به قوه ی نمو داشتن کردند ولی اشاره به معدنیت نکردند و این، بخش منفی تعریف است.

پس در ضمن اینکه از این تعریف، تمجید می کند ولی بعداً آن را تخریب می کند و می گوید دارای قصور است.

مصنف می فرماید: وقتی اشاره به این امور کردند خوب بود که اشاره به مقام معدنیت انسان هم می کردند و چون اشاره نکردند پس تعریف مشتمل بر قصور است.

ص: ۶۵۵

ضمیر « هیولویتهما » به « انسان » و « حیوان » برمی گردد چون این تعریف، تعریف انسان و حیوان است.

سوال: چرا مصنف تعبیر به « مقام » می کند؟

جواب: انسان وقتی مثلا وارد مرحله نمو می شود مدتی در این مرحله می ماند تا مراحل نمو را بگذراند یعنی ما فکر می کنیم به محض اینکه وارد نبات شد از آن طرف خارج می شود و وارد مرحله ی حیوانی می شود. در حالی که اینگونه نیست باید تمام مراحل نباتیت را بگذراند. یعنی وقتی وارد مرحله ی نبات می شود وارد مرتبه ی نازله ی نبات می شود بعداً وارد مرحله ی متوسطه ی نبات می شود و بعداً وارد مرحله ی عالیه ی نبات می شود که ما اسم اینها را بلد نیستیم بعداً وارد مرحله ی حیوانی می شود.

پس مدتی در مرحله ی نباتی اقامت می کند لذا تعبیر به « مقام » می شود.

ترجمه: با « جوهر » فهماندند که صاحب هیولی است و با « قابل ابعاد » فهماندند که این هیولی، خالی نیست بلکه صورت جسمیه هم دارد پس جسم می شود « در اینجا باید صورت نوعیه مطرح شود که ابتدا باید صورت نوعیه معدنیه مطرح شود بعداً صورت نوعیه نباتیه و بعداً صورت نوعیه انسانیه مطرح شود. اولین صورت نوعی که معدنیت می باشد نیامده است. توجه کنید که لفظ « جوهر » شامل هیولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه می شود ولی چون صورت جسمیه را بعداً به وسیله « قابل ابعاد » ذکر می کند و صورت نوعیه را هم بعداً به وسیله « نامٍ و ... » ذکر می کند لذا جوهر حمل بر هیولی می شود. اگر گفته شد با لفظ « جوهر » به جوهر بودن انسان در تمام مراحل اشاره شد است اشتباه نیست ولی برای اینکه تکرار نشود لذا همه اینها جداگانه مطرح می شود و هر کدام اشاره به یک چیز دارد.

ص: ۶۵۶

ادامه این مطلب که بعضی از تعریفات، تعریف ناقص هستند چون همه مقومها ذکر شدند/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه این مطلب که بعضی از تعریفات، تعریف ناقص هستند چون همه مقومها ذکر شدند/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه.

فکما اشاروا الی مقام هیولویتهما، بالجوهر (۱) [۱]

بیان شد که در حد علاوه بر تمییزِ محدود از ما سوی باید ذات محدود هم معرفی شود. برای معرفی کردن ذات محدود ناچاریم در حد، تمام مقوماتی که برای محدود هست بالصراحه ذکر شود. سپس از این بحث نتیجه گرفته شد تعریفی که مشهور، برای انسان و حیوان آوردند و اسم آن را تعریف تفصیلی گذاشتند تعریفی ناقص می باشد زیرا بعضی از مقوماتی که باید در تعریف ذکر شود ذکر نشده است. مقوّمی که باید ذکر می شد « معدنیت » بود که در تعریف نیامده است. مرحوم سبزواری می فرماید همانطور که به این مقوماتِ ذکر شده اشاره شد، باید به آن مقومِ محذوف هم اشاره می شد تا اینکه تعریف، تعریف کاملی شود و ذات محدود را معرفی کند.

سپس بیان شد که گروهی دفاع کردند و گفتند قسمت های حذف شده، مندرج در قسمت های ذکر شده، می باشد تا احتیاج به ذکرِ آن قسمت های محذوف نباشد. مرحوم سبزواری جواب می دهند به اینکه خیلی از قسمت ها را می توانستید حذف کنید و آن را در مذکور، مندرج کنید ولی نخواستید با حذف و تقدیر صحبت کنید و تعریف را بیان کنید بلکه خواستید تصریح کنید. وقتی تصریح می کنید باید به همه آنها تصریح کنید. چرا به بعضی تصریح کردید و به بعضی تصریح نکردید؟ پس اشکال به این تعریف وارد است و راه دفاع بسته است.

ص: ۶۵۷

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۳۲، س۴، نشر ناب.

توضیح عبارت

فکما اشاروا الی مقام هَیولَوِیتِهما بالجوهر؛ و الی الجسمیه، بالقابل للابعاد؛ و الی النباتیه، بالنامی؛ و الی الحیوانیه و المشاعر الظاهره و الباطنه و المحرکه الباعثه و العامله، بالحساس و المتحرک بالاراده؛ و الی العقل بالقوه و بالفعل فی الانسان، بالناطق؛ فلیشیروا الی مقام المعدنیه و ما قبلها

« فلیشیروا » به معنای « فکذلک لیشیروا » است. یعنی همانطور که این ها اشاره کردند باید به آن که حذف کردند هم اشاره می کردند و نباید حذف می کردند.

به مقام هیولویت انسان و حیوان به وسیله جوهر اشاره کردند.

« هیولویت » به معنای « هیولی بودن » و به عبارت دیگر « هیولی داشتن » است. برای اینکه بیان کنند انسان و حیوان دارای هیولی هستند تعبیر نه « جوهر » کردند تا اشاره به هیولی داشتن این دو معرَّف کند. بیان شد که « جوهر »، بیش از هیولی داشتن را افاده می کند اما چون بعضی از چیزهایی که از جوهر استفاده می شود در کلمات بعدی گفته می شود لذا « جوهر » حمل می شود بر آنچه که در کلمات بعدی نیامده که به همان « هیولی داشتن » است. نتیجه گرفته می شود که انسان و حیوان، دو موجودی هستند که صاحب هیولی می باشند.

« و الی الجسمیه بالقابل للابعاد »: به صورت جسمیه یا جسم بودن یا جسم داشتن انسان و حیوان به وسیله قابل ابعاد اشاره کردند. در جلسه قبل سوال شد که چرا تعبیر به « قابل ابعاد » می شود و تعبیر به « ذو ابعاد » نمی شود. زیرا بدن ما دارای ابعاد است نه اینکه قابلیت ابعاد را داشته باشد. اگر جسم را ملاحظه کنید جسم، دارای ابعاد است و آن را بالفعل دارد چرا از لفظ « قابل » استفاده شده است؟ در بعضی اجسام تعبیر به « ذو ابعاد ثلاثه » می شود.

جواب این سوال این است که مراد از « ابعاد »، طول و عرض و عمق است. در مکعب، طول و عرض و عمق وجود دارد. مثلا به یک خط اشاره می شود و گفته می شود این خط، عرض است. خط دیگری در همین مکعب اشاره می شود و گفته می شود این خط، طول است خط سومی در همین مکعب اشاره می شود و گفته می شود این خط، عمق است. در اینگونه اجسام اگر تعبیر به « ذو ابعاد ثلاثه » بشود اشکالی ندارد اما در کره هیچ خطی ندارد نه طول و نه عرض و نه عمق دارید مگر اینکه طول و عرض و عمق را در تقدیر و فرض بگیرید.

در کره سه خط فرض می کنید که یکی را خط طول و یکی خط عرض و یکی خط عمق گرفته می شود. کره، ذا ابعاد نیست بلکه قابل ابعاد است. برای اینکه کره و مثل کره « مانند بیضی » داخل در تعریف شود کلمه « قابل » آورده می شود. چون اگر تعبیر به « ذو ابعاد ثلاثه » بشود به معنای این است که باید دارای سه بُعدِ بالفعل باشد و کره دارای سه بُعدِ بالفعل نیست بلکه سه بُعد، فرض می شود. بله شما می توانید ابعاد ثلاثه را برای کره در ذهن خودتان درست کنید و شاید این ابعاد را اینقدر واضح تصویر می کنید که این مطلب را انکار می کنید و می گویید کره دارای ابعاد است.

توجه کنید که لفظ « فرض » هم اضافه می کنند می گویند « قابل لفرض الابعاد » یا بعضی ها به جای « فرض » از لفظ « امکان » استفاده می کنند.

با توجه به این مباحثی که مطرح شد لفظ « القابل » آورده شد تا تعریف شامل تمام اجسام شود. اگر تعبیر به « ذو ابعاد » می شد شامل بعضی اجسام نمی شد.

در اینجا تعبیر به « قبول » نشد بلکه از لفظ « قابل » استفاده شد. لفظ « قبول » کیفیت است. کیفیت نمی تواند فصل برای جوهر باشد زیرا جسم، جوهر است و فصلِ جوهر باید جوهر باشد نه عرض. لذا لفظ « قابل » قرار داده شد تا فصلِ جوهر، جوهر شود. این اشکال به توسط فخر رازی شده. او گفته « قبول » یک امر عرضی است چگونه فصل برای جسم که جوهر می باشد قرار داده شده است؟ جواب این است که در اینجا لفظ « قبول » فصل قرار داده نشده بلکه لفظ « قابل » فصل قرار داده شده است.

نکته: می توان کره را با فرض، ابعاد برای او قرار داد مثل موم که به شکل کره است را تغییر دهید و به شکل مکعب دربیاورید. در اینجا ابعاد، بالفعل شدند ولی کرویت از دست رفت. اما اگر کره ای داشته باشید و کرویت آن را حفظ کنید و سه خط در درون آن فرض کنید دارای ابعاد ثلاثه می شود بالفعل ولی فرضی است « یعنی وجود ذهنی و اعتباری دارد » نه اینکه بالفعل خارجی باشد « یعنی وجود خارجی داشته باشد ».

ص: ۶۶۰

« و الی النباتیه، بالنامی »: به مقام « نباتیت » به وسیله « نامی » اشاره شده است.

« و الی الحیوانیه و المشاعر الظاهره و الباطنه و المحرکه الباعثه و العامله، بالحساس و المتحرک بالاراده »:به حیوانیت اشاره شد به توسط کلمه « حساس » و « متحرک بالاراده ». حیوان دارای دو خصوصیت است که یکی، نظری و ادراکی است و خصوصیت دیگر، عملی و تحریکی است. حیوان به توسط دو قوه ادراک می کند یکی قوه ی ظاهری و یکی قوه ی باطنی است. قوه ی ظاهری عبارت از حواس پنجگانه است یعنی باصری و سامعه و شامه و ذائقه و لامسه است. قبلا اشاره شد که بعضی معتقدند ما ۸ قوه ی ظاهره داریم و بعضی مثل ابن سینا و مرحوم صدرا معتقدند که ۹ قوه ی ظاهره داریم. اینکه ۵ تا رایج شده، دقیق نیست.

قوای باطنه هم ۵ تا می باشد که عبارتند از حس مشرک و خیال و متصرفه و وهم و حافظه. حس مشترک در جلوی مغز قرار دارد و ظاهر نیست. اینکه به آن حس مشترک می گویند به خاطر این است که تمام ۵ کار را به تنهایی انجام می دهد زیرا هم می بیند و هم می شنود و هم می بوید و هم می چشد و هم لمس می کند. اما چه دلیلی بر وجودش وجود دارد در جای خودش بحث می شود. بعد از آن نوبت به قوه ی خیال می رسد که مخزن صور است، و بعد از آن نوبت به متصرفه می رسد که متخیله و مفکره هم به آن می گویند زیرا اگر کارهای انسانی کند به آن مفکره می گویند و اگر کارهای حیوانی کند به آن متخیله می گویند. بعداً قوه ی واهمه است که ادراک معانی جزئیه می کند. سپس حافظه است که این معانی جزئیه ی ادراک شده را حفظ می کند. پس ۵ قوه باطنه داریم که مرکز آنها در مغز است.

ص: ۶۶۱

توجه کنید که گوش و چشم، قوه نیستند بلکه عضو می باشند. آنچه قوه می باشد عبارت از قوه ی سامعه و غاذیه است.

قوه در این اعضا قرار دارد یعنی فکر نکنید که چشم، همان قوه باصره است بلکه چشم ما محل قوه ی باصره است. قوه ی باصره نیرویی است که به توسط آن می توان دید. که یا نیرویی غیر از نفس است و در خدمت نفس می باشد چنانچه مشاء می گویند یا نیروی خود نفس است ولی نفس در مرتبه ای است که بتواند ببیند چنانچه مرحوم صدرا می گوید.

« مشاعر الظاهره و الباطنه »: لفظ « مشاعر » جمع « مشعر » می باشد که اسم آلت است یعنی آلت شعور و وسیله ادراک است چه ظاهری باشد چه باطنی باشد. حیوان دارای مشاعر ظاهره و باطنه هر دو هست. چون ۱۰ تا وسیله برای شعور داریم لذا به صورت جمع آمده است.

« المحرکه الباعثه و العامله »: حیوان دارای دو قوه محرکه است:

۱ـ قوه محرکه ی شوقیه: آن محرکه ی باعثه و محرکه ی نزوعیه هم گفته می شود. « نزع » به معنای « شوق » است « البته بمعنای ـ کندن ـ هم می آید زیرا مشترک لفظی است ولی وقتی تعبیر به قوه نزوعیه می کنند مراد قوه شوقیه است » قوه باعثه به این جهت می گویند که ما را به سمت عمل تحریک می کند. قوه ی نزوعیه که در حیوان وجود دارد تقسیم به دو قسم شهوت و غضب می شود. شهوت، انسان یا حیوان را مشتاق به جذب منافع می کند یعنی آنچه که آنها را منافع می بیند. فرق نمی کند که منفعت واقعی باشد یا نباشد. غضب قوه ای است که انسان یا حیوان را مشتاق به دفع مضار می کند. این دو قوه، شوقیه اند زیرا شوق به جذب یا دفع را در انسان و حیوان ایجاد می کند. حتی حیوان که از دست شکارچی فرار می کند با قوه ی غضبیه فرار می کند زیرا قوه ی غصب کارش دفع است و دفع، مختلف است زیرا گاهی از خودش دفاع می کند به اینکه خصم خودش را نابود یا ساکت کند گاهی هم از خودش دفاع می کند به اینکه از دست خصم فرار کند.

ص: ۶۶۲

۲ــ قوه ی محرکه ی عامله: بعـد از اینکه شوق حاصل شد عمل به توسط این قوه انجام می گیرد مثل قوه محرکه که در بازو یا پاهـای ما قرار دارد. ما به وسـیله این قوه ای که در بازوی خودمان وجود دارد حرکت را در خارج ایجاد می کنیم یا مثلا با قوه ای که این حیوان در پای خود دارد از دست شکارچی فرار می کند. قوه غصب یا شهوت، اگر بخواهد جذب یا دفع کند باید قوه ی عامله به کمک آن بیاید زیرا اگر شخصـی بخواهد چیزی را به سـمت خودش جذب کند به وسـیله دست خودش آن را جذب می کند چون دست به توسط قوه ی عامله حرکت می کند و آن مُشتَهَی را در اختیار شـخص قرار می دهد. یا وقتی که شخصـی بخواهد به توسط قوه ی غضب فرار کند اگر چه غضب به این شـخص دستور فرار می دهد ولی قوه ی محرکه ای که در پای این شخص وجود دارد فرار را شروع می کند.

پس دو قوه ی مدرکه و دو قوه ی عامله در انسان و حیوان وجود دارد که به وسیله لفظ « حساس » به هر دو نوع قوه ی مدرکه « هم ظـاهره و هم بـاطنه » که در حیوان است اشاره می شـد و به وسـیله « متحرک بالاراده » به هر دو نوع قوه ی محرکه که در حیوان است اشاره شد.

نکته: مصـنف با عبارت « و المشاعر الظاهره و الباطنه و المحرکه الباعثه و العامله » عطف تفسیری و تفصیلی بر « الحیوانیه » می کند تا مقام حیوانیت را تفسیر و تفصیل به شعور و حرکت کند.

ص: ۶۶۳

نکته: لفظ « حساس » به « مشاعر ظاهره و باطنه » بالمطابقه دلالت می کند و لفظ « متحرک بالاراده » به « محرکه باعثه و عامله » دلالت می کند.

« و الی العقل بالقوه و بالفعل فی الانسان، بالناطق »: اشاره به عقل بالقوه و بالفعل به توسط کلمه « ناطق » شده است. یعنی آنکه ناطق می باشد صاحب دو عقل است که یکی عقل بالقوه و یکی عقل بالفعل است.

انسان ها به لحاظ عقل به سه دسته تقسیم می شوند:

۱ـ انسانی که عقل بالقوه دارد.

۲ـ انسانی که عقل بالفعل دارد.

۳ـ انسانی که در بعض امور، عقل بالفعل دارد و در بعض امور دیگر که کسب نکرده عقل بالقوه دارد.

انسانی که تازه متولد شده است عقلش بالقوه است چون هیچ صورت عقلی کسب نکرده است. نه صورت عقلی بدیهی کسب کرده و نه صورت عقلی نظری کسب کرده است لذا انسان در این سن، عقل بالقوه دارد. (وَ اللَّهُ أَخرَجَکُم مِن بُطُونِ أُمَّهَاتِکُم لَا تَعلَمُونَ شَیئاً) (۱) [۲]یعنی هیچ صورت عقلی نداشتید ولی قوه ی بدست آوردن صورت عقلی را داشتید.

وقتی کمی جلوتر برود به این انسان، صور معقوله ی بدیهیه افاضه می شود « نه اینکه آنها را کسب کند چون صور بدیهیه هستند لذا قابل اکتساب نیستند » اما چه وقتی افاضه می شود و چه کسی افاضه می کند؟ ابن سینا می گوید برای ما روشن نیست فقط می دانیم که در یک سنّی دارای معقولات بدیهی هستیم. در این هنگام نسبت به صور عقلیه ی بدیهیه، بالفعل می شویم و نسبت به نظریاتی که هنوز کسب نکردیم بالقوه می شویم. اینچنین انسانی، هم عقل بالفعل دارد « نسبت به آن معلوماتی که دارا است » هم عقل بالقوه دارد « نسبت به آن معلوماتی که هنوز کسب نکرده است ». اما یک انسانی پیدا می کنید که دارای عقل بالفعل است. این، انسانی است که تمام بدیهیات برایش حاصل است و تمام نظریات را هم کسب کرده است. آن که تمام نظریات را کسب کرده اصطلاحا عقل بالفعل گفته می شود اگر این نظریاتِ کسب شده را بالفعل در ذهن خودش، حاضر داشته باشد به طوری که کانّه این نظریات را ملاحظه می کند به آن، عقل مستفاد می گویند. پس عقل بالفعل با عقل مستفاد از نظر ذخایر علمی فرق ندارند. هر دو، همه ی معلومات بدیهی و نظری را دارند ولی عقل بالفعل، آنها را دارد و ذخیره کرده است و عقل مستفاد آنها را دارد و الان دارد آنها را مشاهده می کند.

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۷۸.

نکته: هر کـدام از این قبلی ها را که ملاحظه کنیـد ملکه و قوه برای بعـدی است ولی اصـطلاحی که در اسم گذاشـتن « ملکه » بکار می رود فقط در صور بـدیهیه است که اگر انسان واجد آن صور شود به آن عقل بالملکه می گویند و الا عقل بالفعل هم نسـبت به عقـل مسـتفاد، بـالملکه و القوه است زیرا هر قبلی نسـبت به بعـدی، بالملکه و بالقوه است و هر بعـدی نسـبت به قبلی، بالفعل است.

توجه کنیـد درباره عقل بالفعل و عقل مسـتفاد اختلاف است گروهی اینگونه تفسـیر کردند که درباره عقل بالفعل برای انسانی است که تمام معقولات را تعقل کرده است ولی بعضـی می گویند مراد این است که معقول خاصـی را تعقل کرده است همین انـدازه که یک معقول را تعقل کنـد به انـدازه همان یک معقول، عقل بالفعل می شود. وقتی که آن معقول را مشاهـده کند به اندازه همان یک معقول، عقل مستفاد می شود یعنی لازم نیست همه معقولات نظری را داشته باشد تا عقل بالفعل شود.

تـا اینجـا معلوم شـد انسـانی داریم که فقـط عقـل بـالقوه است و انسـانی داریم که فقط عقل بالفعل است و انسانی داریم که در بعض امور بالقوه است و در بعضی امور بالفعل است مرحوم سبزواری می فرماید به تمام اینها با لفظ « ناطق » اشاره شد.

فلیشیروا

از اینجا مصـنف می خواهـد بیان کند که بعضـی چیزها در تعریف ناقص است که ذکر نشده و لذا این تعریف مشـمل بر نقص است.

ص: ۶۶۵

ادامه این مطلب که بعضـی از تعریفات، تعریف ناقص هسـتند چون همه مقومها ذکر شدند/ معرفات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه این مطلب که بعضـی از تعریفـات، تعریف نـاقص هسـتند چون همه مقومهـا ذکر شدنـد/ معرفـات/ منطق/ شـرح منظومه.

فلیشیروا الی مقام المعدینه و ما قبلها (۱)

بیان شـد که در حد علاوه بر اینکه محدود از ماعدا تمییز داده شود باید ذات محدود هم معرفی بشود. سـپس بیان شد که برای معرفی کردن ذاتِ محـدود بایـد تمـام مقومـاتی که برای محـدود وجود دارد را در تعریف ذکر کرد. از اینجا نتیجه گرفته شـد تعریف تفصیلی که برای انسان و حیوان مشهور است تعریف ناقصی می باشد چون همه مقومات در آن تعریف نیامدند.

تعریف انسان و حیوان ذکر شـد و گفته شـد آنچه که در این تعریف آمـده عبارتنـد از: « جوهر » و « قابل ابعاد » و « نامی » و « حساس » و « متحرک بالاراده ». اینها در تعریف ذکر شـده بودنـد و گفته شد که هر کدام اشاره به چه چیز دارند. ولی دو چیز در تعریف ذکر نشـده بود که به خاطر ذکر نشـدن آن دو چیز، تعریف را ناقص قرار دادیم. یکی عنصـریت و دیگری معـدنیت بود. انسان علاوه بر اینکه دارای هیولی و صورت جسـمیه است از عنصـر تشـکیل شـده است. بعـد از اینکه عنصـر ترکیب شود جمادی که در حـد معـدن بود تشـکیل شد یعنی انسان قبل از اینکه انسان شود مرحله ی عنصـری را هم داشت بعداً که عناصـر ترکیب شدنـد مرحله ی معـدنی پیـدا کرد و بعـد از مرحله ی معـدنی وارد مرحله ی نباتی شد. اما در این تعریفی که ذکر شـد بحثی از عنصری بودن انسان یا معدنی بودن انسان پیش نیامده بود لذا این تعریف ناقص است.

ص: ۶۶۶

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۳۳، س۱، نشر ناب.

مرحوم سبزواری می فرمایـد به مرتبه ی معـدنیت و ما قبل معـدنیت « که همان عنصـریت می باشـد » باید اشاره شود ولی اشاره نشـده لذا تعریف ناقص است سـپس خود مصـنف تعریف کامل را بیان می کند که به اینصورت است: « جوهر قابل للابعاد ذو الصوره العنصریه و المعدنیه الی آخرها »

نکته: قـانون در هر طبیعتی که بتوانـد مراحـل متعـدد را بگذرانـد این است که این طبیعت، مرحله اول را کامل کنـد بعـداً وارد مرحله دوم شود. سپس مرحله دوم را کامل کند بعداً وارد مرحله سوم شود. نمی تواند از مرحله اول پرواز کند و به مرحله سوم برود و مرتبه ی دوم را جا بیندازد.

بنابراین انسان اگر مرتبه ی هیولیت را داشت تا با جوهر به آن اشاره شود و مرتبه ی جسمیت را داشت که با قابل للابعاد الثلاثه اشاره شود. اما نمی توان دو مرتبه ی وسط را که عنصـریت و معـدنیت است جا بیندازد و به مرتبه ی نباتیت برود. بلکه باید دو

مرتبه ی وسط را به طور کامل طی کند یعنی هم عنصریت را طی کند هم معدنیت را طی کند. به تعبیر مصنف، طبیعت باید شرایط نوع اخسّ و پست تر را بگذراند. الان انسان است و باید نوع پست تر آن را که عنصریت است بگذراند تا به او اجازه داده شود که در نوع بالاتر که معدنیت می باشد برود. دوباره معدنیت را که نسبت به نباتیت پست تر است باید بگذراند تا اجازه داده شود که در نباتیت برود.

پس همیشه باید از مرتبه ی نازل به مرتبه ی صاعد برود. تا مرتبه ی نازل را کامل نکند و استیفاء نکند حق ورود در مرتبه ی عالی تر را ندارد. باید استیفاء کند یعنی تمام درجات مرتبه ی نازل را بگذراند. در آنجا هم حق تفریح ندارد. نه تنها از نوعی به نوع بالا-تر نمی تواند پرواز کند در خود یک نوع هم از درجه ای به درجه ای که بالا-تر است نمی تواند پرواز کند باید درجات را پی در پی طی کند. انواع را هم پی در پی طی کند تا بالا برود. انسان هم همینطور است یعنی نمی شود که از نوع « جسمیت » یا از جنس « جسمیت » وارد نوع « نامیت » بشود و نوع « عنصریت » و « معدنیت » را رها کند بلکه باید این دو نوع را بگذراند و تمام درجاتش را هم استیفاء کند « استیفاء یعنی کاملا بدست آوردن به طوری که هیچ چیز را فروگذار نشود ».

سوال: اگر بخواهیم تفصیل تام بدهیم « حساس » که جامع مشاعر ظاهر و باطن است نباید آورده شود بلکه خود مشاعر ظاهر و باطن باید آورده شود تا تفصیل بیشتری داده شود.

جواب: این حرف، صحیح نیست زیرا « حساس » کاملاـ هر دو مشاعر ظاهری و باطنی را افاده می کند چون هر دو حسی هستند. توجه کنید که مشاعرِ ما سه گروه هستند. یک گروه، حواس ظاهری اند و یک گروه حواس باطنی اند. این دو گروه، هر دو حواس هستند اما مورد سوم عقل است که جزء حواس نیست. ما عقل را در حواس قرار ندادیم بلکه در ناطق قرار دادیم. « حرکت بالاـراده » به دو قسم محرک باعثه و محرک عامله تقسیم شد و هر دو را یکی حساب کردیم چون هر دو داخل محرک بودند لذا اشکال ندارد که اینگونه چیزها را جمع کنیم. « حساس » با « حرکت بالاراده » دو تا است نمی توان یک جامعی بین آنها آورد مگر جامع، « حیوان » باشد ولی « حساسِ ظاهره » و « حساسِ باطنه » دو تا نیست اگر چه دو شخص است « یعنی اشخاصش » متعدد است ولی هر دو، « حساس » و « حواس » هستند مثلا عقل جزء مشاعر ادراکی است حواس هم جزء مشاعر ادراکی است ما این دو را یکی نکردیم چون عقل را حواس نمی گوییم اما مشاعرِ حواس ظاهر و باطن هر دو را حواس می گوییم لذا وقتی هر دو را حواس می گوییم می توانیم هر دو را یکی کنیم و تعبیر به « حواس » یا « احساس » کنیم. ولی نمی توان تعبیر به « حساس » کرد و خودمان را از عقل بی نیاز کنیم. یا نمی توان تعبیر به « حساس » کرد و خودمان را از « متحرک بالاراده » بی نیاز کنیم.

ص: ۶۶۸

تا اینجا معلوم شد که چون طبیعت باید تمام مراتب را طی کند پس انسان هم که دارای طبیعت است باید تمام مراتب را طی کند. اگر از « جسمیت » گذشت باید وارد عنصریت شود و مراحل « عنصریت » را تمام کند. سپس وارد « معدنیت » بشود و مراحل « معدنیت » را تمام کند تا اجازه ورود در « نامیت » را پیدا کند. اما اینکه مراحل « عنصریت » چیست؟ آنها را ما نمی دانیم و اسمی برای آنها نداریم حتی مراحل « نباتیت » و « حیوانیت » را هم نمی دانیم. درجاتی که در یک نوع وجود دارد را خبر نداریم. ما خیلی زحمت کشیدیم و کل درجات را تحت یک نوع بردیم و آن نوع را شناختیم و تعبیر به نوع « عنصریت » و « معدنیت » و « نباتیت » و « حیوانیت » کردیم. اما در هر نوعی، درجاتی وجود دارد که آنها را ما نمی شناسیم ولی خود طبیعت همه آنها را استیفاء خواهد کرد و شناخت ما لازم نیست.

توضیح عبارت

فلیشیروا الی مقام المعدنیه و ما قبلها

ترجمه: « همانطور که اشاره کردند به مواردی که ذکر شد » باید اشاره کنند به دو مقام دیگری که باقی مانده که یکی مقام « معدنیت » است و دیگری مقام « ما قبل معدنیت » می باشد که « عنصریت » است « این دو باید در تعریف آورده می شد و چون نیاوردند لذا تعریفشان ناقص می شود ».

اذ الطبیعه ما لم تُستَوفِ شرائطَ النوع الاخس لم تتخط به الی النوع الاشرف

ص: ۶۶۹

ضمیر « لـم تتخـط » بـه « طـبیعه » و ضـمیر « به » به « نـوع اخس » برمی گردد. « تخطی » از « خطـوه » می آیـد به معنـای « گـام برداشتن و قدم برداشتن » است.

به چه علت بایـد این دو در تعریف بیاینـد؟ زیرا این دو در مقومات انسان وجود دارنـد و ما بایـد مقومات انسان را در تعریفش بیاوریم. اما چرا این دو در مقومات وجود دارند؟ چون انسان نمی تواند عبور کند و از اینها رد نشود حتما باید از اینها رد شود. پس اگر باید از اینها رد شود معلوم می گردد که اینها در قوام انسان دخالت دارند.

نکته: بنـده _ اسـتاد _ گاهی بـدون اینکه تـذکر بـدهم چیزهایی را به عبارت اضافه می کنم که اگر به آنها توجه کنید عبارت خیلی راحت فهمیـده می شود در اینجـا هم دو جمله را اضـافه کردیم چون « اذ الطبیعه.... » را تعلیـل گرفتم و در ضـمن تعلیل، مطالبی را اضافه کردم. این عبارت، تعلیل برای « فلیشـیروا » بود ولی بنده _ استاد _ اینگونه گفتم: چون انسان حرکت می کند و در حرکتش مراحلی را می گذراند که این مراحل، مقومِ او هسـتند و ما باید در تعریف، همه مقومات را ذکر کنیم. پس باید این مراحـل را ذکر کنیم. اما چرا بایـد ذکر کنیم چون اینها مقومنـد و مقوم بایـد ذکر شود اما چرا مقوم انـد؟ چون طبیعت باید این مراحل را بگذرانـد. اگر نگذرانـد حق ورود در مراحل بالاتر نـدارد. پس بایـد این مراحل را جزء مقومات به حساب آورد زیرا که واجب است انسان از این مراحل بگذرد.

ص: ۶۷۰

ترحمه: زیرا طبیعت مادامی که شرائط نوع اخسّ استیفاء نکرده باشد « استیفاء به معنای اخذ کردن به نحو کامل و بدست آوردن به نحو کامل » شرائط نوع اخس را « مثلا نوع اخس در اینجا عنصریت است اگر بخواهد وارد در معدنیت بشود باید نوع اخس را که عنصریت می باشد عبور کند و همچنین اگر بخواهد وارد نامیت بشود باید از اخسِّ از نامی که معدنیت است عبور کند.

مصنف می فرماید « باید شرائط نوع اخس را استیفاء کند ». نمی گوید « درجات نوع اخس را استیفاء کند ». این تعبیر، تعبیر دقیق است. ما وقتی وارد مرحله ی عنصری می شویم آن مراحل عنصری را که مربوط به عنصر است طی نمی کنیم بلکه شرائط را بدست می آوریم زیرا ما عنصر نیستیم بلکه می خواهیم از عنصر بودن عبور کنیم لذا شرائط عنصریت را باید بدست بیاوریم. آن عنصری که می خواهد در عنصریت توقف کند باید مراحل عنصری را با شرائط بدست بیاورد ولی ما فقط شرائط عنصری را بدست می آوریم چون عنصر نیستیم اگر چه از عنصر ساخته شدیم ولی به سمت انسان شدن می رویم. پس شرائط عنصریت را بدست می آوریم » این نوع اخس را به نوع اشرف حرکت نمی دهد « یعنی به نوع اخس نمی گوید به سمت نوع اشرف گام بردار بلکه بعد از اینکه شرائط نوع اخس کاملاـ استیفاء شد این طبیعت به نوع اخس اجازه می دهد که قدمی بردارد و وارد نوع اشرف شود. مادامی که نوع اخس تمام درجات را طی نکرده باشد طبیعت آن را به سمت نوع اشرف ارسال نمی کند و آن را در همان نوع اخس نگه می دارد تا کاملا شرائط را استیفاء کند. بعداً که شرائط را استیفاء کرد به آن اجازه می دهد که قدم بردارد و وارد نوع اشرف شود ».

ص: ۶۷۱

فالتعریف التام و الحد الکامل ان یقال: الانسان هو الجوهر القابل للابعاد ذو الصوره العنصریه و المعدنیه الی آخرها

بنابراین که آن تعریف ناقص است می خواهیم تعریف تام را ارائه بدهیم. پس تعریف تام و حد کامل برای انسان و حیوان این است که بیان می کند « البته مصنف تعریف حیوان را نمی آورد فقط تعریف انسان را می آورد ».

مرحوم سبزواری می فرماید « الی آخرها » یعنی این دو قید را اضافه کن که « ذو الصوره العنصریه » و « المعدنیه » است اما بقیه تعریف را به همان صورت ذکر کن که قبلا ذکر شد.

« الی آخرها »: در نسخه سنگی این لفظ را به این صورت نوشته که بعد از حرف راء یک « الف » و یک « هاء »گذاشته است. « الف » اولین حرفِ « الی آخره » هست و حرف « ه »، آخرین حرفِ « الی آخره » هست. این دو حرف را کنار هم گذاشته تا مشیر به تمام جمله « الی آخره » باشد.

نکته: مقوم، همین هاست که بیان شد اما آن غذاهایی که پدر و مادر خوردند در جمع کردن نطفه یا در پرورش دادن مجموعِ دو نطفه دخالت دارند یعنی غذا در نطفه پدر و نطفه مادر دخالت دارد. در مجتمع از دو نطفه هم دخالت دارد ولی این غذا باعث می شود که طبیعتِ نطفه به سمت نوع بالاتر برود و ما به اینها در تعریف اشاره می کنیم. چه لزومی دارد که غذا را در تعریف آورد و الا حرارت بدن مادر هم در رحم مادر دخالت دارد ولی اینها وسایل اند و لازم نیست توضیح داده شود. اما عناصر باید داخل تعریف باشند چون در بدن ما بکار رفتند. ولی غذاهایی که پدر و مادر می خورند در بدن ما دخالت دارند اما به صورت عنصر یا معدن دخالت دارند و این عنصر و معدن در تعریف آورده شود لازم نیست اسم غذا برده شود.

ص: ۶۷۲

پس در این تعریف، اتفاقـاتی که در بـدن انسان واقع می گردد، آورده می شود اما وسایلِ این اتفاقات لازم نیست آورده شود. انسان مرحله عنصـریت را طی می کنـد و به مرحله ی معـدنی می رسد در اینجا غذا دخالت دارد ولی گفته نمی شود چون هوا هم دخـالت دارد و خیلی چیزهـای دیگر دخـالت دارد تـا این مرکب به سـمت نطفه شـدن و انسان شـدن برود لازم نیست اینها گفته شود بلکه تحولاتی که در بدن واقع می شود باید گفته شود نه عاملِ تحولات.

نکته: مشاء قائل به کون و فساد هسـتند ولی وقتی می گوینـد « نامی » آمد اگر چه « معدنی » باطل می شود ولی همین « نامی » کار « معدنی » را انجام می دهد. پس باز هم « معدنی » در بدن انسان هست. مرحوم صدرا خیلی راحت است چون می گوید « معدنی » باطل نمی شود بلکه « معدنی » در جای خودش هست فقط « نباتی » اضافه می شود.

اما مشاء می گوید « نباتی »، کار « معدنی » را به عهده می گیرد یعنی معدنی هم الان هست ولی در ضـمن « نباتی » است. پس همه قائل انـد به اینکه همه این مراحل که گفته می شود الان در انسان موجود است و هیچکـدام از بین نرفتنـد. یعنی نمی توان گفت که الاـن عنصـر در بـدن ما نیست. همچنین ترکیب عناصـر که معـدن ساز هست هم در بـدن ما وجود دارد نمو و .... هم هست. بلـد ممکن است گفته شود که عنصـر، آن صورت نـاری را نـدارد چون درباره این مرکب، این اختلاف وجود دارد که صورت هـای بسـیط بـاقی میماننـد یـا نه؟ یعنی مثلاـ آیـا الاـن خود صورت نـاریه و مائیه و ترابیه و هوائیه در ما وجود دارد یا نـدارد؟ بعضـی گفتنـد وجود دارد ولی کامن و مخفی می باشد اما الان صورتِ ترکیب انسانیه ظاهر است. وقتی مرگ عارض می شود و صورتِ ترکیب انسانیه گرفته می شود آن صورتهای بسیط عنصریه مثل نار و هوا و تراب و ماء ظاهر می شوند یعنی بدن انسان بعد از مرگ متلاشـی می شود و بر اثر متلاشـی شدن، خاکِ آن جدا می شود و آب آن بخار می شود و از بین می رود.

ص: ۶۷۳

اما بعضـی می گویند صورتهای عناصـر از بین می روند و صورتهای ترکیبی جدید که صورت انسانی است می آید. غالباً قول اول را می گویند که صورتهای عنصری کامن می شوند یعنی مخفی می شوند به طوری که دیگر کارآیی ندارند بعداً صورت ترکیبی که همان صورت انسانی است در وقت مرگ گرفته می شود و این صورتهایی که تا الان کامن بودند ظاهر می شوند.

وان ادرج العنصریه و المرکب التام المعدنی فی قابل الابعاد فلیدرج النامی و الحساس فیه و هو مناف للغرض الذی هو الاطلاع علی الذاتیات

کسی می خواهد از این تعریف دفاع کند لذا می گوید ما « عنصـریت » و « معدنیت » را ذکر نکردیم زیرا هر دو را داخل در « قابل للابعاد » کردیم چون عنصـر هم قابل ابعاد بود. معـدن هم قابل ابعاد بود و چیزی اضافه نداشـتند. اگر چه صورت عنصـریه یک صورت نوعیه بود و صورت معدنیه هم یک صورت نوعیه بود ولی چیزی اضافه نداشـتند و ما می توانستیم به همان « قابل ابعاد » داشتنِ آنها اکتفا کنیم.

مرحوم سبزواری جواب می دهـد و می فرمایـد اگر این کـار را کردیـد در مورد بعضـی دیگر از مقومـات هم همین کار را می کردید و آنها را هم مندرج می کردید. شـما از ابتدا تصمیم داشتید که تعریف تفصیلی بیاورید و نمی خواستید اندراجی انجام بگیرد چگونه فقط این دو را منـدرج کردید و بقیه را مندرج نکردید. بقیه هم قابلیت اندراج داشـتند مثلا « نامی » و « حساس » می توانست در « قابـل ابعـاد ثلاـثه » منـدرج شود لاـزم نبود فقط عنصـریت و معـدنیت در تحت ثلاثه ی بیایـد ولی این کار را نکردید چون تصـمیم شما بر اندراج نبود بلکه تصمیم بر تفصیل داشتید. اگر تصمیم بر تفصیل داشتید کاملاً باید به این تصمیم عمل می کردید و تمام تفاصیل را می آوردید بدون اینکه اندراجی صورت بگیرد.

پس این دفاعی که بیان کردند برای اینکه بگویند این تعریف کامل و تام است عقیم می باشد.

ترجمه: اگر بخواهد « عنصریه » و « مرکب تام معدنی » را در « قابل ابعاد » مندرج کنید اشکالش این است که « نامی » و « حساس » را هم مندرج در « قابل ابعاد ثلاثه » کنید. و این دو را هم ذکر نکنید در حالی که این اندراج « چه اندراج نامی و حساس در قابل ابعاد باشد که انجام نگرفته و چه اندراج عنصریت و معدنیت در قابل ابعاد باشد که به قول شما انجام گرفته » منافات دارد با غرضی که آن غرض اطلاع بر ذاتیات است « غرض شما این است که مخاطب را بر تمام ذاتیاتِ محدود مطلع کنید ولی شما آن را بر دو تا از ذاتیات مطلع نکردید ».

و لیس الغرض الامتیاز فقط و الا لتاتی من الناطق فقط او الضاحک فقط

کسی ممکن است اشکال کند و بگوید ما نخواستیم همه ذاتیات محدود « مثل انسان » را ذکر کنیم بلکه خواستیم ذاتیاتی را ذکر کنیم که ما را در تمییز محدود از سایر اشیاء کمک کند. مرحوم سبزواری می فرماید اگر مراد شما تمییز باشد احتیاج نیست که تعریف را اینقدر طولانی بیاورید همین که لفظ « ناطق » آورده شود تمییز حاصل می شود حتی کلمه « ناطق » که ذاتی است اگر آورده نشود بلکه لفظ « ضاحک » که عرضی می باشد آورده شود باز هم چون از لوازم خاص انسان است تمییز حاصل می شود. در حالی که شما فقط به « ناطق » یا « ضاحک » اکتفا نکردید بلکه تعریف را طولانی کردید معلوم می شود که مرادتان فقط تمییز نبوده است.

ترجمه: غرض شما از آوردن این حد، این نبود که محدود را جدا کنید و فقط امتیاز بدهید و لازم نباشد که ذاتش را بیان کنید و الاـ اگر غرض شما فقط امتیاز بود این امتیاز از طریق « ناطق » یا « ضاحک » به تنهایی می توانست تامین شود « در حالی که به این دو اکتفا نکردید پس معلوم می شود که غرض شما فقط امتیاز دادن نبوده بلکه علاوه بر امتیاز، بیان ذات و تعریف محدود هم بوده است ».

نکته: غالبا موجوداتی که مقداری از قوای ادراکی را کم دارند جزء حشرات هستند مثل پروانه که حافظه ندارد یا عقرب دارای چشم نیست اما موش کور که جزء حشرات نیست ولی کور می باشد. این گونه موجودات که جزء حشرات نباشند و قوای ادراکی کمی داشته باشد خیلی کم می باشد.

« المرکب التام المعدنی »: مراد از « مرکب معدنی » روشن است چون بیان شد جماد که مرکب از عناصر است را معدن می گویند. یعنی همان مرحله اول جمادی، معدنیت است. بعد از آن، مرحله دوم نباتیت است بعداً حیوانیت و در پایان انسانیت است. مراد از « معدنی » روشن است. مراد از « مرکب » هم روشن است چون عناصر کنار یکدیگر جمع شدند و یک مرکبی درست شد که به آن مرکب معدنی می گویند اما لفظ « تام » به خاطر چه آمده است؟ مرکب در باب عنصر یا تکوینیات به دو قسمِ تام و ناقص تقسیم می شود.

بیان معنای مرکب تام:

تفسیر اول: مرکب تام بنابر تفسیری عبارتست از مرکبی که از هر چهار عنصر تشکیل شده باشد. اگر از دو عنصر ترکیب شود مرکب ناقص می باشد مثلا بخار که از اجزاء مائیه و اجزاء هوائیه تشکیل شده یعنی از دو عنصر ترکیب شده است. اما سنگ که از هر چهار عنصر تشکیل شده همچنین بدنِ ما مرکبات تام هستند.

ص: ۶۷۶

آنچه که از چهار عنصر تشکیل نشود عبارت از سه عنصری و دو عنصری و یک عنصری است. یک عنصری باید کنار گذاشته شود زیرا در آن ترکیب نیست. پس تخصصاً از محل بحث خارج است. اما دو مورد دیگر باقی می ماند. موجودِ مرکب از سه عنصر کم است اما مرکب از دو عنصر به اندازه مرکب از سه عنصر کم نیست مثلا دود را ملاحظه کنید که مرکب از اجزاء ناریه و هوائیه و ترابیه است. اجزاء مائیه در آن نیست. در دود اجزاء هوائیه وجود دارد. اجزاء ترابیه هم وجود دارد به همین جهت سیاه دیده می شود و شفاف نیست. اجزاء ناریه هم در آن وجود دارد پس سه جزئی است. شاید کسی اشکال کند و اجزاء ناریه را در آن قبول نکند و فقط اجزاء هوائیه و ترابیه را بگوید در این صورت، دو جزئی می شود. ما به مثال کار نداریم. در هر صورت مرکبِ دو جزئی و سه جزئی وجود دارد. این تفسیر اول بود.

نکته: نار عامل تولید بخار هست ولی خودش را داخل بخار نمی کند اگر چیزی باشد حرارت می باشد که کیفیت است نه نار، نار در بخار وجود ندارد حتی در دخان هم تشکیک می شود که نار وجود دارد یا ندارد.

تفسیر دوم: مرکبی که اجزائش فعل و انفعال کند یعنی تاثیر و تاثر در هم کند. بخار اینگونه نیست زیرا اجزاء مائیه آن برای خودش است و اجزاء هوائیه اش هم برای خودش است و به همدیگر کاری ندارند و فعل و انفعال نمی کنند لذا ناقص اند ولی عناصر وقتی در جماد و نبات و بدن انسان و حیوان می آیند فعل و انفعال می کنند و ظاهر شان هم عوض می شود و شئ ثالثی ساخته می شود. پس مرکبی که فعل و انفعالِ اجزاء را در درون خودش داشته باشد تام می گویند اما مرکبی که فعل و انفعال را در درون خودش نداشته باشد ناقص می گویند.

تفسیر سوم: مرکبی که دارای مزاج است تام می باشد اما مرکبی که دارای مزاج نیست ناقص می باشد. مراد از مزاج، کیفیت متوسطه است مثلاًـ لحاظ کنید که آتش، حرارت دارد و آب، برودت دارد و هوا، رطوبت دارد و خاک، یبوست دارد. اینها چهار کیفیت اند وقتی عناصر با هم ترکیب شوند این چهار کیفیت با هم فعل و انفعال می کنند و یک کیفیت متوسطه پیدا می شود که بین حرارت و برودت و بین رطوبت و یبوست است که به این کیفیت متوسطه، مزاج گفته می شود. به این چهار کیفیت، کیفیتِ اُوَل گفته می شود زیرا اولین کیفیات هستند. بقیه کیفیات از این چهار کیفیت گرفته می شوند.

حال اگر جسم مرکبی دارای مزاج بود تام می شود و اگر مزاج نداشت ناقص می شود. این، همان تفسیر دوم است که گفته شد فعل و انفعال کنند وقتی فعل و انفعال کردند آن حرارتِ شدیدِ آتش به توسط برودت شدید آب می شکند و برودت شدید آب به توسط حرارت شدید آتش می شکند و حالت متوسط پیدا می شود. پس حاصل فعل و انفعال، مزاج است بنابراین چه گفته شود این مرکب، فعل و انفعال کند چه گفته شود این مرکب صاحب مزاج باشد هر دو، یکی است ولی با دو عبارت بیان شده است. اما رایج اینگونه است که می گویند مرکب تام آن است که دارای مزاج باشد و مرکب ناقص آن است که دارای مزاج نباشد. بخار را ملاحظه کنید که مرکب ناقص است و دارای مزاج نیست زیرا کیفیت متوسطه ندارد.

تفسیر چهارم: اگر جسم مدت زمان زیادی باقی بماند مثل بدن انسان و درخت، مرکب تام است و الا مرکب ناقص است.

بیان تعریف قضیه / قضایا / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تعریف قضیه / قضایا / منطق / شرح منظومه.

غوص فی القضایا (۱)

نکات مربوط به جلسه قبل:

قبل از ورود بحث از قضایا سه سوال مربوط به جلسه قبل شده که بیان می گردد.

در تعریفی که برای انسان بیان شده بود هم لفظ « جوهر » آمده بود هم « قابل ابعاد » آورده شده بود ولی « عنصریت » و « معدنیت » ذکر نشد. نقص تعریف هم همین بود که چرا ذکر نشدند. فرق بین « عنصریت » و « معدنیت » در جلسه قبل بیان شد که « عنصریت » صورت بسیطه ی عنصر است ولی « معدنیت » صورت ترکیبی است. خود هوا را که ملاحظه کنید صورت هوایی ، صورت عنصری است و صورت خاکی، صورت عنصری است و هکذا صورت ناری و مائی. اما بعد از اینکه این چهار عنصر ترکیب می شوند یک صورت _ ترکیبی که به آن صورتِ « جماد » یا « معدنی » گفته می شود پیدا می شود. این صورت ترکیبی مشغولِ تاثیرگذاری می شود. اما آن چهار صورت عنصری چه می شوند؟ این مورد اختلاف است. بعضی می گویند کامن در تحت صورت ترکیبه می شوند و تاثیری ندارند. این صورت ترکیبی که ظاهر است تاثیر می کند. بعضی هم می گویند همه صورت های عنصری زائل می شوند و فقط همین صورت مرکبی باقی می ماند. در هر صورت طبق هر دو قول، صورت عنصری فعالیت نمی کند « حال یا این صورت عنصری هست و فعالیت نمی کند یا اصلا نیست و همه فعالیت ها برای صورت ترکیبی است ». پس فرق بین صورت معدنی و صورت عنصری روشن شد.

ص: ۶۷۹

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۳۹، س۱، نشر ناب.

سوال اول: فرق بین عنصری و صورت جسمیه چیست؟ چون « صورت جسمیه » به وسیله « قابل ابعاد » اشاره شد سپس بیان شد که « عنصری » در تعریف نیامده است پس معلوم می شود دو صورت هستند که یکی آورده شده و یکی آورده نشده است. اشکال ما این بود که چرا آن یکی آورده نشده است. سوال شد که آیا این دو صورت با هم فرق دارند تا انتظار باشد که هر دو آورده شود؟

جواب: بله این دو با هم فرق دارند زیرا « صورت جسمیه » که به معنای قابل ابعاد ثلاثه است برای هر جسمی هست چه عنصر بسیط باشد چه عنصر مرکب باشد اما صورت عنصریه، صورت نوعیه ی این عنصر است. مثلا آب، به خاطر اینکه قابل ابعاد ثلاثه است پس دارای صورت جسمیه است و به خاطر اینکه آب است پس دارای صورت نوعیه « یعنی صورت عنصریه » است به عبارت دیگر آب دارای صورت نوعیه ای است که آن را از سایر اجسام جدا می کند اما صورت جسمیه آب با سایر اجسام

مشترک است پس اگر « صورت جسمیه » ذکر شد از ذکر « صورت عنصریه » بی نیازی حاصل نمی شود زیرا « صورت عنصریه » مندرج در « صورت جسمیه » نیست.

فرق « صورت عنصریه » با « صورت معدنیه » هم قبلا بیان شد که « صورت جسمیه » قبل از « صورت عنصریه » در تعریف می آمد و « صورت معدنیه » بعد از « صورت عنصریه » در تعریف می آید.

سوال دوم: در صفحه **۲۳۳** سطر، آمده بود « اذا الطبیعه » لفظ « طبیعت » به چه معنا است

ص: ۶۸۰

جواب: طبیعت دارای معانی متعددی است اگر بخواهید آن معانی را استقصا کنید به نظر می آید ۱۳ معنی برای طبیعت باشد. برای دیدن این معانی می توانید به کتاب « کشاف اصطلاحات العلوم و الفنون » نوشته تهانوی مراجعه کنید. بنده ـ استاد ـ بارها بیان کردم که اگر کتابخانه ای از این کتاب خالی باشد باید گفت کتابخانه ی ناقصی است. البته کتاب « دستور العلماء » هم هست ولی کتاب « کشاف اصطلاحات العلوم و الفنون » قویتر از آن و معتبرتر از آن است. طبیعت در طب و در علم طبیعی و علم عرفان مطرح است در اینجا طبیعت در علم طبیعی توضیح داده می شود. اما در عرفان به یک امر عامی گفته می شود که تمام طبایع این جهان از آن تنزل پیدا کردند مثل اینکه ما یک نفس کلی داریم که تمام نفوس از آن تنزل دارند. و همچنین یک عقل کلی داریم که تمام عقول از آن تنزل دارند. همچنین یک طبیعت کلیه داریم که تمام طبایع از آن تنزل می کنند.

آنچه در اینجا بحث می شود دو مطلب است:

۱ـ تعریف طبیعت.

۲ـ تعیین مصداق.

تعریف طبیعت: طبیعت عبارت از مبدء حرکت و سکون در شیء است. در هر شیئی مبدء حرکت و سکون وجود دارد که به آن، طبیعت گفته می شود البته مبدئی که حرکت بالذات و سکون بالذات داشته باشد و الا سنگی را که پرتاب به آسمان کنید دارای مبدء حرکت است ولی حرکتش بالذات نیست بلکه قسری است. اما وقتی سنگ را از بالا رها می کنید تا پایین بیاید این حرکت برای خود جسم است و عاملش هم طبیعتش است. البته به تحقیق بیان کردند در وقتی که بر سنگ فشار وارد می کنید باز هم طبیعت عامل حرکت است ولی طبیعتِ مقسوره عامل است نه طبیعت خالص « طبیعت مقسوره یعنی طبیعتی که قوه ی قاسر را پذیرفته و با این قوه ی قاسر حرکت می کند » ما الان به طبیعت مقسوره کاری نداریم.

ص: ۶۸۱

در وقتی که سنگ به حالت طبیعی رها می شود تا پایین بیاید آن طبیعت سنگ، سنگ را به سمت پایین می کشد. هوا یا دود وقتی که رها می شود طبیعتش آن را به سمت بالا می کشد. این طبیعت، عامل حرکت طبیعی بالذات است.

تعیین مصداق طبیعت : طبیعت یکبار در اجسام عنصریه بسیطه مطرح می شود و یکبار در اجسام عنصریه مرکبه مطرح می شود. در اجسام عنصریه بسیطه یعنی آب و خاك و هوا و آتش، طبیت همان صورت نوعیه است نه اینکه قوه ای از قوای صورت نوعیه باشد. همان طبیعت سنگ « یعنی صورت نوعیه سنگ » است که آن را به سمت پایین می کِشد. همان طبیعت هوا و آتش « یعنی همان صورت نوعیه هوا و آتش » است که آن را به سمت بالا می کِشد.

اما در جسم مرکب، طبیعتش چه می باشد؟ صورت نوعیه انسان، نفس انسان است. اما آیا طبیعت، همان نفس انسان است؟ خیر بلکه طبیعت، قوه ای از قوای صورت نوعیه است. « اینکه گفته می شود محرك، عبارت از قوه است درست می باشد و در اینجا محركِ مرکب عنصری همان طبیعت است ولی طبیعت، قوه ای از قوای صورت نوعیه است ».

تا اینجا روشن شد که طبیعت در همه جا مبدء الحرکه و السکون بالذات است ولی این طبیعتی که منشا حرکت است در یک جا خود صورت نوعیه است و در یک جا قوه ای از قوای صورت نوعیه است. مشاء می گوید « طبیعت، قوه ای از قوای نفس است » اما مرحوم صدرا اینطور نمی گوید بلکه می گوید « طبیعت مرتبه ای از مراتب نفس است » چون مرحوم صدرا قوه برای نفس قائل نیست ایشان، نفس را ذو مراتب می داند و در هر مرتبه ای نفس، کاری انجام می دهد مثلاـ در مرحله ی باصره، می بیند. چیزی به نام قوه ی باصره نداریم همین نفس است که می بیند و می شنوند. نفس از مرتبه ی عالی تعقلش تنزل می کند و در چشم می آید و باصره می شود و می بیند. سپس در گوش می آید و سامعه می شود و می شنود و همچنین در معده و قلب می رود و غذا را هضم می کند.

بنده _ استاد بیان کردم که طبیعت در عنصر مرکب، قوه ای از قوای نفس و صورت نوعیه است. این مطلب در انسان و حیوان و نبات روشن است اما در جماد چگونه است آیا طبیعت همان صورت نوعیه است یا طبیعت در آنجا هم قوه ای از قوا است؟ جواب داده می شود که در جماد، طبیعت همان صورت نوعیه است یعنی در مرکبات عنصری بخش جمادِ آن، طبیعتشان همان صورت نوعیه است ولی صورت نوعیه ترکیبه. چون چهار صورت نوعه دیگر در این جماد وجود دارد که عبارتند از: صورت آب و خاک و هوا و آتش. البته بنا بر قول کسانی که می گویند این چهار تا زائل شدند. اما بنا شد که کارایی نداشته باشند بنابراین آنها مبدء حرکت و سکون نیستند. آن صورت ترکیبه که همان صورت نوعیه است مبدء حرکت و سکون است. پس در جماد مثل عناصر بسیطه باید گفت صورت نوعیه، طبیعت است ما در آن موجوداتی که دارای نفس هستند صورت نوعیه ، طبیعت نیست بلکه طبیعت، قوه ای از قوای صورت نوعیه یا مرتبه ای از مراتب صورت نوعیه است.

نکته: در مجردات تعبیر به « طبیعت » نمی کنند. در مثل « نفس » که مجرد می باشد ولی وابسته به ماده است تعبیر به « طبع » و « طباع » می شود. در موجودات مجردِ کامل حتی تعبیر به « طبع » و « طباع » هم نمی شود.

نکته : مراتب مجرد لازم نیست مجرد باشند. نفس از مرتبه ی تجرد تا مادیت که می آید همه آنها در تمام مراتب، نفس است ولی بخشی از آن مجرد است و بخشی مادی است اما چگونه می شود که یک موجودی دارای بخش مجرد و بخش ماده باشد؟ مرحوم صدرا همین مطلب را در یکی از مقدمات اثبات معاد بیان می کند.

سوال سوم: بیان شد که بدن ما از عناصر ساخته شده است. بدن حیوان هم از عناصر ساخته شده است. لذا در وقت تعریف باید صورت عنصریه هم بیاید. عناصر هم عبارت از آب و خاک و آتش و هوا است. سوال سومی که مطرح می شود این است که عناصرِ امروزه با عناصر دیروز فرق کرده است. آیا هنوز هم باید در تعریف انسان، صورت عنصریه بیاید؟ چون معلوم شد هر چهار عنصری که قدما می گفتند بسیط است امروزه عنصر، مرکب است و عناصر بسیطه چیزهای دیگر است. آیا می توان گفت با باطل شدن عناصر این تعریفی که برای انسان می شود هم باید عوض شود و لازم نیست صورت عنصریه در آن بیاید؟

جواب: عناصر باطل نشده است بلکه تطبیق عناصر بسیطه بر این چهار تا باطل شده است و الا عناصر بسیطه وجود دارد و امروزه هم آنها را تعیین کردند. در طب ملاحظه کنید که گاهی از اوقات گفته می شود این بدن، خاکی یا ناری است. بدن را با همین ۴ عنصر تعیین می کنند و اتفاقا صحیح هم هست بعداً که دوا می دهند به درستی دوا می دهند و معالجه می کنند. سوال این است که چگونه معالجه واقع می شود با اینکه آب و خاک، عناصر نیستند؟ چطور با وجود اینکه اینها عنصر هستند طب به قوت خودش باقی است؟ اگر مبنای طب بر عناصر است وقتی تطبیق آن عناصر باطل شد طب هم باید باطل شود یا لا اقل آسیب ببیند. جواب این است که همین چهار عنصر که قدما تعیین می کردند مشتمل بر خیلی از عناصر دیگر هستند. قدیمیا می گفتند بدن ما از چهار عنصر تشکیل شده است اما الان می گویند از چندین عنصر مثلا ۵۰ تا تشکیل شده است. بعداً آن ۵۰ تا را جمع کنید و در این ۴ تا قرار دهید چون مثلا آب مشتمل بر دو عنصرِ اکسیژن و ئیدروژن است و خاک مشتمل بر عناصر زیادی است پس این چهار عنصری که الان بدن ما را تشکیل دادند هر کدام جامع عناصری هستند پس اشکالی ندارد که امروزه هم حرف قدما زده شود و حرف قدما، امروزه هم صحیح باشد. فقط فرقشان این است که قدما باید آن ۴ عنصر را تجزیه به عناصر ریزتر کند ولی نکرده است.

ص: ۶۸۴

لذا امروزه آسیبی بر طب وارد نشده است. پس برای بیان حقیقت انسان باید اشاره به صورت عنصریه هم بشود و چون در آن تعریف ذکر نشده لذا ناقص می شود.

بحث امروز: ابتدا مصنف قضیه را تعریف می کند بعداً شروع به ذکر کردن نام دیگر قضیه می کند بعد از آن شروع به تقسیم کردن قضیه می کند و احکام آن را بیان می کند.

تعریف قضیه: قضیه آن قول و مرکبی است که محتمل صدق و کذب باشد یعنی محتمل باشد مطابقت با واقع و محتمل باشد مخالفت با واقع.

توضیح عبارت

غوص فی القضایا ان القضیه لقول محتمل للصدق ای مطابقه الواقع و الکذب ان عدمها

لفظ « محتمل » به کسر میم است.

قضیه یک قول « و مرکبی » است که این صفت دارد که محتمل صدق « یعنی مطابقت با واقع » است و محتمل کذب « یعنی عدم مطابقت با واقع است.

و طار ای عار للقول ما اخل ای عدم احتمال الکذب باعتبار کونه قول المخبر الصادق لم یخل بالاحتمال باعتبار ذات القول

بر این تعریف اشکال وارد می شود.

بیان اشکال: بعضی از خبرها مخبرشان معصوم است یا مخبرشان خداوند _ تبارک _ است. این خبرها محتمل الصدق و الکذب نیستند بلکه یقینا صادق اند. این تعریف شامل آن اخبار نمی شود پس این تعریف جامع افراد نیست.

جواب: آن خبر به خاطر عارضی که صدور از معصوم یا از خداوند _ تبارک _ است یقین الصدق شده است. اگر این عارض را بر دارید و به ذات خبر نگاه کنید نه به فاعلش. می بینید محتمل صدق و کذب هست.

ص: ۶۸۵

ما کاری به خود گویند، نداریم بلکه خود قضیه را ملاحظه می کنیم که محتمل صدق و کذب است بنابراین یقین به صدق که عارض بر بعض قضایا می شود اخلالی به این تعریف وارد نمی کند و این تعریف به قوت خودش باقی است.

مصنف بیان می کند بیان اگر بر خبری، یقین الصدق بودن عارض شد « به خاطر اینکه مخیر خبر، معصوم بود » به تعریف ما خللی وارد نمی کند چون این خبر اگرچه به خاطر این عارضی یقینی الصدق است ولی به لحاظ ذاتش بدون توجه به اینکه مخبرش کیست، محتمل صدق و کذب است.

ترجمه: آن که عارض قول می شود خللی به تعریف قضیه نمی زد یعنی عدم احتمال کذب به اعتبار اینکه این خبر، قولِ مخبرِ صادق است و در نتیجه خود خبر صادق است و احتمال کذب در آن نیست خیلی به این احتمال نمی زند و این احتمال هنوز هم هست.

نکته: به چه جهت دارای این احتمال است؟ با عبارت « باعتبار ذات القول » جهت آن را بیان می کند یعنی به اعتبار ذات و خود قول و خبر ، با قطع نظر از فاعیل که آن را گفته است.

نکته : قضیه « النقیضان لا یجتمعان » که احتمال کذب در آن نمیرود و قضیه « النقیضان لا یجتمعان »که احتمال صدق در آن نمی رود لذا محتمل صدق و کذب نیستند؟

جواب: این است که در اینجا به آن امری که در ذهن بدیهی است مراجعه می کند تا متوجه شویم که این قضیه محتمل صدق نیست یا محتمل کذب نیست و الا اگر آنچه در ذهن خودمان بدیهی است مراجعه نکنیم و فقط به خود این قضیه مراجعه کنید احتمال صدق و کذب داده می شود.

ص: ۶۸۶

۱_ «قضیه» مترادف با «عقد» است. ۲_ بیان تقسیم قضیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ «قضیه» مترادف با «عقد» است. ۲_ بیان تقسیم قضیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

و العقد و القضیه ترادفا اذ ارتباطاً و اعتقاداً صادفا ای وجداهما (۱)

در جلسه قبل قضیه تعریف شد و بیان گردید که قضیه چیزی است که محتَمَلِ صدق و کذب باشد. لفظ « محتمل » را به فتح میم خواندیم اما بعضی گفتند به کسر میم بخوانیم که این هم صحیح می باشد. محتمل به فتح میم به معنای این است که مطابقت با واقع و عدم مطابقت با واقع بر آن حمل شده است.

مثلاً_ گفته می شود « القضیه مطابقه للواقع » یا گفته می شود « هذه القضیه مخالفه للواقع » یعنی بر « قضیه » مطابقتِ با واقع و عدم مطابقت با واقع حمل می شود و قضیه، محتَمَل می شود یعنی پذیرنده ی این حمل است.

نکته: حمل، دلیل بر عروض نیست زیرا ذاتی بر ذی الذاتی حمل می شود عارض هم بر معروض حمل می شود. در اینجا صادق بودن و کاذب بودن حمل می شود. و گفته می شود « هذه القضیه صادقه » یعنی « مطابقه للواقع » یا گفته می شود « هذه القضیه کاذبه » یعنی « غیر مطابقه للواقع ».

« محتمِل » به معنای قبول کننده حمل است نه اینکه به معنای احتمال دهنده باشد زیرا قضیه، احتمال چیزی را نمی دهد بلکه ما احتمال می دهیم. بله شخصی که قضیه را تنظیم می کند یا می شنود احتمال دهنده است اما خود قضیه، احتمال دهنده نیست. پس چه به فتح میم چه به کسر آن بخوانید معنایش این است که این حمل را « که مطابق با واقع یا مخالف با واقع است » قبول می کند.

ص: ۶۸۷

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۰، س۲، نشر ناب.

البته اگر به کسر میم بخوانید شعرِ مصنف از هماهنگی می افتد چون قافیه شعر، لفظ « اَخَلّ » است و با « محتَمَل » سازگارتر است.

تا اینجا توجه کردید که قضیه تعریف به صدق و کذب شد حال اگر کسی بخواهد صدق و کذب را تعریف کند چه می گوید؟ صدق به معنای خبرِ مطابق با واقع است و کذب به معنای خبرِ مخالف با واقع است. ملاحظه کنید که در تعریفِ صدق و کذب، از خبر استفاده می شود. از طرفی در تعریف خبر، صدق و کذب آورده شد پس در تعریف خبر، خبر اخذ می شود با واسطه ی آوردن کلمه صدق. لذا عبارتِ « الخبر محتمِل الصدق و الکذب » به این معنا می شود « الخبرُ خبرٌ مطابق للواقع او مخالف للواقع » یا « الخبر محتَملٌ للخبر المطابق و الخبر المخالف » ملاحظه می کنید که در تعریف خبر، لفظ « خبر » استفاده

شـد یعنی در معرِّف، معرَّف اخـذ می شـود و ایـن دور اسـت و دور هـم باطـل است. این اشـکال در این تعریـف وارد است که مرحوم سبزواری به آن اشاره نکردند.

توجه کردید که دور به دو صورت بیان می شود:

۱ــ شناخت خبر متوقف بر شناخت صدق است و شناخت صدق متوقف بر شناخت خبر است.

۲ــ اگر خبر در تعریف صـدق اخذ می شود چون صدق هم در تعریف خبر اخذ شده است پس با واسـطه، خبر در تعریف خبر اخذ شده است.

جوابی که دادنـد این است که تعریفِ صـدق و کذب به خبرِ مطابق، تعریف نیست بلکه تنبیه است. یعنی صدق و کذب، امری بدیهی است و چنین نیست که بخواهیم آن را تعریف کنیم. نه اینکه آن را نشناسیم و بخواهیم با تعریف آن را بشناسیم بلکه از ابتدا صدق و کذب را می شناسیم اگر هم آن را تعریف می کنیم برای تنبیه است. قبلا « تنبیه » را توضیح دادیم و گفتیم که ما مطلبی را می دانیم، مطلبِ دیگری را هم می دانیم ولی این دو را از هم جـدا نمی کنیم. هم می دانیم که معنـای یک کلمه ای، هستی است و معنـای کلمه ی دیگر، لا‌ـینقسم است. ولی نمی دانیم که آیـا معنـای وجود، هستی است یا به معنای واحـد است. همچنین نمی دانیم که آیا معنای وجود، لا ینقسم است یا به معنای واحد است؟ سپس تعریف می شود و گفته می شود: واحد، چیزی است که قسـمت نشود. مـا می فهمیم که « هستی » ، معنای وجود است و « لا ینقسم » معنای واحـد است یعنی خَلطی که شـده بود برطرف می شود. معنـای جدیـدی در ذهن نمی آیـد. همـان معنـای قـدیمی تعیین می شود این را اصـطلاحاً تنبیه می گوینـد. یعنی چیزی به ما معرفی نمی شود و نزد ما مجهول نبود تا معلوم شود. بلکه یکی از معلومات یا معلومِ دیگر خلط شـده بود و بر اثر این تعریف، آن خَلط برطرف شـد و برای مـا معین شـد این معنـایی که در ذهنِ مـا است برای آن لفظ است و این معنای دیگر برای لفظ دیگر است.

در اینگونه تعریفـاتی که از قبیل تنبیه هسـتند اگر دور درست کننـد گفته می شود که دور آنها اشـکال نـدارد. الان تعریفی که برای صـدق و کـذب می شود تنبیه است نه تعریف، یعنی امر ناشـناخته ای تعریف نمی شود. اگر امر ناشـناخته بخواهد تعریف شود شـناختِ صـدق متوقف بر شـناخت خبر بود و شـناخت خبر هم متوقف بر شـناخت صـدق بود و نمی توانسـتیم این دو را بشناسـیم. لـذا دور لازم می آیـد و شـناخت حاصـل نمی شود ولی اگر صـدق و کـذب را از قبل می شـناختیم ولو آنها را گم کردیم و مخلوط کردیم امـا بـا همین شـناخته شـدن می توان آن مجهولی را که خبر است تشـخیص داد. در اینگونه جاهـا دور اشکال ندارد چون در واقع اصلا دور نیست.

توجه کردیـد که در مانحن فیه، صـدق و کذب بدیهی اند و اگر تعریفی برای آنها داریم تعریف واقعی نیست بلکه تنبیه است. بنابراین اگر شناختِ خبر متوقف بر شناختِ این دو شد شناختِ این دو متوقف بر شناختِ خبر نمی شود و نتیجتاً دور لازم نمی آید.

این مطلب در جلسه قبل بیان نشد ولی بعضـی از آقایان خواسـتند که توضیح بدهیم تا هم برای خودشان و هم برای بقیه روشن شود لذا توضیح داده شد.

بحث امروز:

بر این « قضیه » که تعریف کردیم اسم دیگری داریم و آن، « عقد » است پس « عقد » و « قضیه » دو اسم برای یک معنا و یک امر هستند یعنی مترادفند. در جایی که شما دو لفظ و یک معنا داشته باشید این دو لفظ را مترادف می گویند مثلا « انسان » و « بشر » مترادفند چون دو لفظ هستند که از یک معنا حکایت می کنند. اما چگونه این دو لفظ یک معنا را افاده می کنند؟

ص: ۶۸۹

مرحوم سبزواری می فرماید در آن قضیه یا عقدی که تشکیل داده می شود دو چیز وجود دارد یکی ارتباطِ دو امر به یکدیگر است « یعنی ارتباط موضوع و محمول در قضایای حملیه یا ارتباط مقدم و تالی در قضایای شرطیه » این ارتباط، هم در عقد وجود دارد هم در قضیه وجود دارد. امر دیگر اعتقاد است یعنی اگر شخص یک قضیه ای را بگوید اعتقاد به آن قضیه دارد ولو تظاهر کند که به آن اعتقاد دارد. ممکن است دروغ بگوید ولی در وقت دروغ گفتن تظاهر به راست گفتن می کند.

اگر « عقد » این دو را بیان می کند « قضیه » هم این دو را بیان می کند و مناسبت با این دو دارد پس باید گفت « عقد » به معنای ارتباط بین موضوع و محمول می باشد یا به معنای عقیده داشتن به اینکه محمول برای موضوع ثابت است. « قضیه » هم به همینصورت است « توجه کنید این توضیحی که داده شد برای قضیه موجبه بود و الا اگر قضیه سالبه را ملاحظه کنید به اینصورت می شود که شخص اعتقاد داشته باشد به اینکه محمول از موضوع مسلوب است ».

نکته: این دو امر با هم جمع می شوند یعنی « عقد »، هم ارتباط را افاده می کند هم عقیده را افاده می کند و اشکالی ندارد که این « قضیه » یا « عقد » افاده کند که ارتباط بین موضوع و محمول است و شخصِ گوینده به این ارتباط، اعتقاد دارد. به عبارت دیگر هم ارتباط در خارج حاصل است که شخص از آن حکایت می کند هم شخص عقیده به این ارتباط دارد پس می توان در « قضیه » و « عقد » گفت که هم ارتباط اراده شده هم اعتقاد اراده شده است و با هم جمع می شوند.

ص: ۶۹۰

توضیح عبارت

و العقد و القضیه ترادفا

این دو لفظ، مترادفند و هر دو ، اسم برای یک شیء هستند بنابراین اگر لفظ « عقد » و « قضیه » را بکار بردیم فرقی نمی کند.

اذا ارتباطاً و اعتقاداً صادفا ای وَجَدَاهما

ضمیر فاعلی در « صادقا » به « عقد » و « قضیه » برمی گردد و یک ضمیر تثنیه هم وجود داشته که حذف شده یعنی در اصل ، « صادفاهما » بوده است یعنی این دو که « عقد » و « قضیه » می باشند مصادفند با این دو که « ارتباط » و « اعتقاد » می باشد. مصادفت به معنای « وجدان » است لذا مرحوم سبزواری « صادفا » را به معنای « وجداهما » می کند.

و المقصود ان العقد الذی یطلق علی القضیه اما بمعنی الربط او بمعنی الاعتقاد و کل منهما یناسب القضیه

ترجمه: مقصود این است که عقدی که بر قضیه اطلاق می شود یا به معنای ربط است یا به معنای اعتقاد است. به هر کدام از دو معنا که باشد مناسب با « قضیه » است « پس هم قضیه می تواند این دو معنا را افاده کند هم عقد می تواند این دو معنا را افاده کند نتیجه این می شود که هر دو اسم برای یک مسمّی هستند پس مترادفند ».

توجه کنید که کلمه « عقد » اطلاق بر معنای « قضیه » می شود و لفظ « قضیه » هم همانچه را که معنای « عقد » است افاده می کند پس « قضیه » و « عقد » دو لفظ هستند با یک معنا.

ص: ۶۹۱

نکته: می توان این عبارت را به اینصورت معنا کرد: ان العقد الذی یطلق علی القضیه الذهنیه ... وکل منهما یناسب القضیه اللفظیه » که در لفظ « القضیه » اول، کلمه « ذهنیه » و در لفظ « القضیه » دوم، کلمه « لفظیه » در تقدیر گرفته می شود.

البته به این بیان احتیاجی نیست زیرا ظرف انعقادِ « قضیه » ذهن است نه خارج. در خارج ما واحد داریم نه متعدد که با هم مرتبط شوند. « زید » و « قائم » در خارج یکی هستند و دو تا نمی باشند. ذهن ما به زیدِ قائم که در خارج یکی می باشد توجه می کند و « زید » را جدا می کند « قائم » را هم جدا می کند و بین این دو ربط درست می کند. پس قضیه همیشه در ذهن ساخته می شود و به خارج کاری ندارد اگرچه حکایت از خارج می کند ولی جایگاه انعقادش ذهن است. لفظ حکایت می کند از آنچه که در ذهن ساختیم لذا قضیه لفظیه با قضیه ذهنیه فرقی نمی کند چون حکایت از آن می کند. « عقد » هم همین است. لذا لازم نیست قید « الذهنیه » برای « القضیه » آورد چون « قضیه »، ذهنیه است اگرچه واقعا همین معنا اراده شده است یعنی عقدی که بر قضیه اطلاق می شود دارای این دو معنا است. این دو معنا را هم خود « قضیه » دارد نه اینکه « عقد » اطلاق بر لفظ « قضیه » شود بلکه اطلاق می شود بر معنایی که « قضیه » از آن حکایت می کند.

ص: ۶۹۲

توضیح بیشتر : « عقد » در لغت به معنای « گره زدن » است و این با « ارتباط » سازگار است. شخص بین موضوع و محمول یا بین محمول و موضوع گره می زند و ارتباط برقرار می کند. « عقد » به معنای « اعتقاد » هم می آید. اگر « عقد » را به معنای « گره زدن » بگیرید با « ارتباط » مناسبت » پیدا می کند. و اگر « عقد » را به معنای « اعتقاد » بگیرید با « اعتقاد » مناسبت پیدا می کند. پس « عقد » یکی از این دو است « نه اینکه با یکی از این دو مناسبت داشته باشد » اما در مورد « قضیه » می گوییم با یکی از این دو مناسبت دارد. توجه کنید که ابتدا این دو معنا در « عقد » می آید چون این دو معنا در « عقد » موجود است بعداً در « قضیه » گفته می شود که مناسب با این دو معنا است.

پس وقتی مناسبِ این دو معنا شد دیگر « قضیه » به معنای « گره زدن » و به معنای « اعتقاد » نیست.

نکته: لفظ « عقد » به معنای « گره » نیست. این لفظ مصدر به معنای مفعول است یعنی به معانی « گره خورده شده » است نه به معنای « گره خوردن ». اگر « عقد » به معنای « گره زدن » گرفته شود این « عقد » فعلِ ما می شود و « قضیه » موضوع و محمولی می شود که بر اثر فعل ما با هم جفت شدند. لذا با هم تفاوت می کنند اما ما « عقد » را به معنای « گره زدن » نمی گیریم بلکه به معنای اسم مفعول می گیریم یعنی به معنای « معقود » است در این صورت با « قضیه » یکی می شود.

ص: ۶۹۳

صفحه ۲۴۰ سطر ۵ قوله « حملیه »

بیان اقسام قضیه : از اینجا مصنف می خواهد « قضیه » را تفسیم کند. اگر « قضیه » تقسیم شود « عقد » هم تقسیم می شود چون « عقد » مرادف « قضیه » است.

« قضیه » تقسیم می شود به « حملیه » و « شرطیه » و « آنچه در قوه شرطیه است » اما در جای دیگر اینگونه تقسیم نمی کنند و رایج نیست. بلکه به این صورت تقسیم می کنند که قضیه به دو قسمِ حملیه و شرطیه تقسیم می شود و شرطیه هم به دو قسم متصله و منفصله تقسیم می شود. مرحوم سبزواری « شرطیه » را اطلاق بر متصله می کند و منفصله را « شرطیه » نمی داند بلکه در « قوه شرطیه » می داند زیرا « شرط » به معنای « تعلیق » است. وقتی گفته می شود این، مشروط به آن است یعنی این معلَّق بر آن است. در قضیه منفصله ، تعلیق نیست. اما در قضیه شرطیه یعنی متصله تعلیق هست. « تعلیق » به معانی « بستن » است مثلا « طلوع شمس » را به « وجود نهار » می بندد و « وجود نهار » را وابسته به « طلوع شمس » می کند. اما در قضیه شرطیه، تعلیق نیست و لذا نمی توان اسم آن را شرطیه گذاشت زیرا « شرطیه » حکایت از « تعلیق » می کند هر جا تعلیق نبود اسم « شرطیه » صحیح نیست. ولی در قوه ی شرطیه است یعنی می توان آن را ارجاع به « شرطیه » داد. چون می توان ارجاع داد لذا به آن گفته می شود که در قوه ی شرطیه است. اما چگونه می توان ارجاع داد؟ مثلا گفته می شود « العدد اما زوج و اما فرد » که به صورت منفصله است. می توان آن را ارجاع داد و اینطور گفت که عبارت « اما زوج و اما فرد » نشان می دهد که بین این دو عناد است که با لفظ « اما » افاده می شود. این دو با هم جمع نمی شوند یعنی اگر یکی از این دو بیاید دیگری نخواهد بود. یعنی اگر فرد باشد پس زوج نیست و اگر زوج باشد پس فرد نیست.

معلوم شد که منفصله، قوه ی شرطیه را داشت که توانست به صورت شرطیه تبیین شود به این جهت به منفصله، منفصله گفته نمی شود بلکه گفته می شود که در قوه ی شرطیه است.

مصنف قضیه حملیه را مقید به « بسیطه » می کند حملیه بر دو قسم است:

۱_ بسیطه.

۲_ مرکبه.

وقتی قضیه ی شرطیه ای درست کنید و مقدمِ آن حملیه باشد و تالی هم حملیه باشد این را اصطلاحاً حملیه ی مرکب می گویند. گاهی ممکن است مقدم ، شرطیه باشد و تالی هم شرطیه ی دیگر باشد، مثل « اذا طلعت الشمس فالنهار موجود » که عبارت « طلعت الشمس » حملیه فعلیه حملیه است و عبارت « فالنهار موجود » جمله ی اسمیه ی حملیه است. هر دو جمله حملیه هستند اما به توسط « اذا » و « فاء » این دو حملیه به هم چسبیده شدند و حملیه ی مرکب درست شده است. حملیه ی مرکبه جزء اقسام نیست زیرا همان شرطیه است و داخل در شرطیه می باشد. پس حملیه را باید مقید به بسیطه کرد تا با شرطیه یکی نشود چون بعضی شرطیه ها، حملیه های مرکب هستند . بعضی شرطیه ها، شرطیه های مرکب هستند و بعضی شرطیه ها مرکب از حملیه و شرطیه هستند. پس اگر بخواهید قسم دیگری داشته باشید آن قسم باید حملیه ی بسیطه نامیده شود. لذا قید « بسیطه » آورده شد تا این حملیه هایی که در باب شرطیه هستند خارج بشوند.

توجه کردید که در متصله، مرکب شد در منفصله هم مرکب است مثل « العدد اما زوج و اما فرد » که معنایش این است « إما العدد زوج و إما العدد فرد » که لفظ « العدد » تکرار می شود. در اینجا دو قضیه حملیه با لفظ « اما » به هم وصل شد. در « اذا طلعت الشمس فالنهار موجود » دو قضیه حملیه با « اذا » و « فاء » هم وصل شد.

توضیح عبارت

حملیه ای هی حملیه

لفظ « حملیه » خبر برای مبتدای محذوف است و مبتدی، ضمیر « هی » است و به « قضیه » بر می گردد که تعریف آن بیان شد.

ترجمه: این قضیه ، حملیه است.

شروع فی تقسیم القضیه

مصنف از اینجا شروع به تقسیم کردن قضیه در سه قسم می کند که عبارتند از جملیه بسیطه و شرطیه و قوه شرطیه.

بسیطه نقول ای نطلق لفظ البسیطه علی الحملیه بالنسبه الی الشرطیه القابل للانحلال الآتی

حملیه ای است که بسیطه را بر آن اطلاق می کنیم. لفظ « نقول » به معنای « نحمل » است و « نحمل » به معنای « نُطلق لفظ البسیطه علی الحملیه » می باشد.

ترجمه : لفظ « بسیطه » را بر حملیه اطلاق می کنیم تا شرطیه را خارج کنیم.

« القابله للانحلال الآتی » : شرطیه را می توان منحل کرد به اینکه تالیِ آن را قضیه ی جدا بگیرید و مقدمِ آن را قضیه ی جدا بگیرید وقتی وسیله ی اتصال که « اذا » و « فاء » می باشد را بردارید یا وسیله ی انفصال که « اما » و « او » می باشد را بردارید دو قضیه حملیه درست می شود در این صورت گفته می شود که قضیه شرطیه منحل به دو قضیه حملیه شد. پس معلوم می شود که قضیه شرطیه از ابتدا مرکب از قضیه حملیه شده بود که الان منحل به دو قضیه حملیه شده.

« الآتی » : یعنی آن انحلالی که بعداً بیان می شود چون مصنف بعداً بیان می کند که قضیه شرطیه را می توان منحل به چند صورت کرد که یا دو قضیه حملیه شود یا دو قضیه شرطیه شود یا به یک قضیه حملیه و یک قضیه شرطیه تبدیل شود.

ص: ۶۹۶

جزئاهما ای جزئا الحملیه و البسیطه الموضوع و المحمول ای مسمیان بهما

قضیه حملیه دو جزء دارد که یکی « موضوع » نامیده می شود و دیگری « محمول » نامیده می شود.

« جزئاهما» : یعنی دو جزئی که این دو قضیه دارند. توجه کنید که در اینجا دو قضیه بیان نشد بلکه یک قضیه گفته شده است که دو اسم برایش گذاشته شد. هم « حملیه » و هم « بسیطه » گفته شد. گاهی از اوقات این دو اسم مرکب شدند و تعبیر به « حملیه بسیطه » شده. پس ترجمه این لفظ می شود: دو جزء این دو قضیه یعنی دو جزء حملیه یا تعبیر را عوف کنید و بگویید دو جزء بسیطه.

ترجمه: دو جزئی که قضیه حملیه دارد « یا دو جزئی که قضیه بسیطه دارد » موضوع و معمول نامیده می شوند.

و هی ایضا شرطیه او قوه الشرطیه و هی المنفصله

این عبارت عطف بر « هی حملیه » در سطر ۵ است.

ترجمه : قضیه حملیه، یا شرطیه است یا در قوه شرطیه است.

مراد از شرطیه، همان متصله است اما چون مراد از « قوه الشرطیه » معلوم نیست با عبارت « و هی المنفصله » آن را بیان می کند.

اذ لیس فیها شرط صریحا و انما هی فی قوه الشرطیه لان قولک : هذا العدد اما زوج و اما فرد فی قوه قولک : ان لم یکن زوجا فهو فرد و ان لم یکن فردا فهو زوج

چرا به قضیه منفصله، « قوه الشرطیه » گفته می شود چون اگر صریحا در آن قضیه ، شرطیه بود به آن ، شرطیه بالفعل گفته می شد نه « شرطیه بالقوه » اما چون ضمناً شرط دارد به آن « شرطیه بالقوه » گفته می شود.

ص: ۶۹۷

ترجمه: زیرا در این قضیه منصله به طور صریح ، شرطی نیامده است و این قضیه منفصله در قوه شرطیه است زیرا قول تو که می گویی « هذا العدد اما زوج و اما فرد » در قوه این است که بگویی « ان لم یکن زوجاً فهو فرد و ان لم یکن فرداً فهو زوج ». بیان کردیم که لفظ « اما » معانـده بین این دو درست می کند و معنای معانده این است که اگر یکی باشد دیگری نخواهد بود. پس توجه کردید که قضیه منفصله به شرطیه بر گشت لذا می گوییم منفصله در قوه شرطیه است .

۱_ تعریف قضیه شرطیه و قضیه حملیه. ۲_ بیان اقسام قضیه شرطیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱_ تعریف قضیه شرطیه و قضیه حملیه. ۲_ بیان اقسام قضیه شرطیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

تعلیق او عناد لا بتیه کما فی الحملیه (۱)

دو نکته مربوط به جلسه قبل:

نکته اول: در جلسه قبل بیـان کردیم که حملیه را حملیه بسیطه می گوینـد تـا با حملیه ی مرکبه که همان شـرطیه است اشـتباه نشود. این حرف صـحیحی بود ولی از عبارت مرحوم سبزواری مطلبی فوق این بدست می آید که بنده _ اسـتاد _ به آن اشاره نکردم و باید می گفتم.

مصـنف می فرماید به آن قضـیه ی حملیه، هم حملیه گفته می شود هم بسـیطه گفته می شود یعنی علاوه بر اینکه حملیه بسیطه گفته می شود بسیطه هم به تنهایی گفته می شود.

نکته دوم: این مطلب باید اصـلاح شود که در جلسه قبل بیان شد صدق و کذب از ذاتیات « خبر » هسـتند زیرا از ذاتیات نیستند بلکه از اعراض ذاتی «خبر» هستند.

ص: ۶۹۸

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۰، س۱۰، نشر ناب.

«قضـیه» را معنا کردیم و آن را به سه قسم تقسیم کردیم که عبارتند از حملیه و شرطیه و فی قوه الشرطیه. به عبارت دیگر حملیه و متصله و منفصله.

الان مصنف می خواهد قضیه متصله و منفصله را تعریف کند.

تعریف قضیه متصله: قضیه ای است که در آن حکم به تعلیق شده است یعنی یک طرف به طرف دیگر تعلق داده می شود مثلا تالی به مقدم تعلق داده شد و متوقف بر مقدم و مرتبط و وابسـته به آن شده است. پس قضـیه متصـله عبارتست از قضـیه ای که یک طرف آن، معلق به طرف دیگر است.

تعریف قضیه منفصله: قضیه ای که یک طرف آن با طرف دیگر عناد دارد و با هم ناسازگارند.

در هیچکدام از این دو قضیه قطعیتی در کار نیست. در قضیه شرطیه می گوید « اگر اینگونه باشد به اینصورت می شود» یعنی به صورت قطعی حکم نمی کند در قضیه ی عنادیه هم به صورت قطعی حکم نمی کند بلکه می گوید یا این است یا آن است. ولی حکم در قضیه حملیه قطعی است یعنی گفته می شود این موضوع، آن محمول را دارد یا آن محمول را ندارد.

پس در جایی که تعلیق است قطعیت نیست و در جایی هم که عناد است قطعیت نیست. مصنف با عبارت « لا بتیه » قضیه حملیه را اخراج می کند. زیرا در قضیه حملیه قطعیت است.

می توان با قید « لا ـ بتیه » دوباره تعریف را به بیان دیگری گفت. تعریف قضیه متصله این بود که در آن تعلیق است اما الان گفته می شود قضیه متصله این است که در آن تعلیق باشد و قطعیت نباشد. یعنی به « تعلیق» اکتفا نمی شود بلکه نفی بتیت و قطعیت می شود.

ص: ۶۹۹

در تعریف قضیه منفصله هم اینگونه گفته می شود: قضیه منفصله آن است که عناد داشته باشد و قطعیت در آن نباشد.

توضیح عبارت

تعلیق او عناد لا بتیه کما فی الحملیه

در شرطیه و قوه شرطیه یکی از این دو است یعنی تعلیق یا عناد است، بتیه نیست.

فی هذا المصراع اشاره الی وجه التقسیم الی المتصله و المنفصله و تعریفهما

مرحوم سبزواری می فرماید در این قطعه از شعر اشاره به جهت و سبب تقسیم شرطیه به متصله و منفصله است. آن سبب این است که در بعضی از شرطیه ها تعلیق هست و در بعضی عناد هست لذا نمی توان همه شرطیه ها را یکسان بگیرید باید تقسیم به این دو قسم کنید تا یک قسم، تعلیقی شود و به آن متصله گفته شود و یک قسم عنادی شود و به آن منفصله گفته شود یا به آن تعلیقی، شرطیه گفته شود و به آن عنادی، فی قوه الشرطیه گفته شود.

فباتصال و انفصال شُتّتا ای فرق العقد

الف در «شُتّتا »، الف اشباعی است یعنی فتحه اشباع شده و تبدیل به الف گردیده است و لذا در واقع « شُتِّت » است و به معنای « قُسِّم » است مصنف آن را به « فُرِّق » معنا می کند و ضمیر آن هم به «العقد » برمی گردد نه به « القضیه» زیرا اگر به « قضیه » برگردد باید مونث بیاید. هر جا ضمیر به صورت مذکر بیاید به « عقد » بر می گردد و هر جا که مونث بیاید به « قضیه » برمی گردد.

ص: ۷۰۰

ترجمه: عقد « یعنی قضیه » تقسیم به اتصال و انفصال شده است « یعنی قضیه، متصله و منفصله شده است. این مطلب را مصنف قبلا نگفته بود زیرا قبلا تعبیر به شرطیه و قوه شرطیه کرده بود الان تعبیر به اتصال و انفصال می کند و می گوید اتصال همان شرطیه است و انفصال، قوه شرطیه است ».

ثم وزع کل منهما الی اقسامه الاتیه

ضمیر « اقسامه » به « کل » برمی گردد.

وقتی قضیه تقسیم به متصله و منفصله شد هر کدام از این دو را به اقسامی تقسیم می کند. متصله تقسیم به لزومیه و اتفاقیه می شود. منفصله هم تقسیم به مانعه الجمع و مانعه الخلو و مانعتهما « یعنی حقیقیه » می شود.

ترجمه: هر کدام از این دو « یعنی متصله و منفصله » تقسیم به اقسامشان شدند.

فالمتصله ما حُکم فیها بتعلیق نسبهٍ علی اخری

با بیانی که قبلا شد الان نتیجه گیری می کند لذا از لفظ «فاء » تفریعیه استفاده کرد.

مصنف متصله را تعریف به «تعلیق» می کند و « لا بتیه » را در تعریف نمی آورد. می توان آن را اضافه کرد و می توان اضافه نکرد.

ترجمه: متصله، قضیه ای است که در آن قضیه حکم شده به تعلیق نسبتی بر نسبت دیگر.

در قضیه متصله مفردی به مفردی مرتبط نمی شود بلکه قضیه ای به قضیه ای مرتبط می شود یعنی مقدم و تالی قضیه هستند. در هر قضیه هم نسبت وجود دارد. وقتی قضیه ای را به قضیه ای مرتبط کردید مثل این است که گفته شود نسبتی به نسبتی مرتبط شده است. در این صورت گاهی دو قضیه حملیه است و نسبتِ حملی به نسبتِ حملی مرتبط می شود . گاهی دو قضیه شرطیه است و نسبتِ شرطیه به نسبتِ شرطیه مرتبط می شود. گاهی یکی حملیه و یکی شرطیه است که نسبت شرطی به نسبت حملی یا بالعکس مرتبط می شود.

ص: ۷۰۱

پس در هر صورت در قضیه متصله، نسبتی به نسبتی معلَّق و مرتبط می شود لذا مصنف می فرماید « تعلیق نسبه علی اخری » یعنی « تعلیق نسبه علی نسبه اخری » و نفرمود « تعلیق مفرد علی مفرد آخر».

و المنفصله ما حکم فیها بالعناد و التنافی بین نسبتین

ترجمه: منفصله قضیه ای است که در آن قضیه، به عناد و تنافی بین دو نسبت حکم شده است.

توجه کنید که در اینجا هم دو نسبت وجود دارد. درست است که وقتی می خواهید قضیه منفصله را مثال بزنید خلاصه می کنید و می گویید « هذا العدد اما زوج و اما فرد» و به نظر می رسد که در دو طرفِ « اما » دو مفرد قرار گرفته که یکی زوج و یکی فرد است و در واقع عناد بین دو مفرد می شود اما در واقع اینگونه نیست بلکه دو قضیه است که به صورت مختصر به اینصورت آمده اما در واقع اینگونه است « اما هذا العدد زوج و اما هذا العدد فرد ». یعنی لفظ « هذا العدد » بعد از « اما » تکرار می شود لذا « اما » دو قضیه را به هم پیوند عنادی می دهد نه دو مفرد را. بنابراین جا دارد که مصنف بفرماید « حکم فیها بالعناد و التنافی بین نسبتین » یعنی از لفظ « نسبتین » استفاده کند.

و کل منهما الی قضیتین انحلّتا سواء الی الحملیتین کان الانحلال او الی المتصلین او المنفصلتین او المختلفتین

در جلسه قبل اشاره شده که قضیه شرطیه می تواند منحل به اجزائی شود و گفته شد انحلال بعداً می آید. مصنف از اینجا وارد بحث انحلال می شود.

ص: ۷۰۲

هر یک از قضـیه متصـله و منفصله به دو قضیه منحل می شوند که یک قضیه، مقدم قرار داده شده است و قضیه دیگر تالی قرار داده شده است. ممکن است این دو قضـیه هر دو حملی باشـند و ممکن است هر دو شـرطیه متصله باشند و ممکن است هر دو، شرطیه منفصله باشد و ممکن است که مختلف باشند « یعنی یکی حملیه و یکی متصله باشد یا یکی حملیه و یکی منفصله باشد یا یکی متصـله باشد و یکی منفصـله باشد که سه قسم می شود هر کدام هم ممکن است مقدم یا تالی باشـند لذا شش قسم می شود یعنی شش قسم مختلف داریم و یک قسم، مرکب من متصلتین و یک قسم مرکب من منفصلتین داریم و یک قسم مرکب از دو حملیه داریم که مجموعا نه قسم می شود.

قضیه شرطیه مرکب از اینهایی شده که گفته شد. اگر بخواهید قضیه شرطیه را باز کنید و از ترکیب در بیاورید « که به این کار انحلال گویند » می توان قضیه شرطیه را منحل به دو قضیه « یا دو قضیه حملیه یا دو قضیه شرطیه یا مختلفه » کرد.

ترجمه: هر یک از دو قضـیه متصـله و منفصـله به دو قضـیه منحل می شوند مساوی است که به دو قضـیه حملیه، انحلال حاصل شود یا به دو قضـیه متصله یا به دو قضیه منفصله یا به مختلفتین « که بیان شد مختلفتین، شش قسم می شود. در جایی که هر دو قضـیه حملیه باشـد گـاهی این حملیه، اول قرار می گیرد گاهی دوم قرار می گیرد ولی فرق نـدارد لـذا آن را دو قسـمت لحاظ نمی کنیم بلکه یک قسـمت حساب کنیم زیرا در هر دو صورت، قضـیه شـرطیه از دو حملیه تشکیل شده است. جایی هم که از دو متصـله تشـکیل می شود یـک قسم لحاظ می شود و جایی هم که از دو منفصـله تشـکیل می شود یک قسم لحاظ می شود ولی جـایی که مختلف است یعنی یکی حملیه و یکی شـرطیه است ممکن است حملیه مقـدم باشـد یا موخر باشـد در اینجا سـه قسم لحـاظ می شود و گفته می شود یـک قسم حملیه و متصـله است قسم دیگر حملیه و منفصـله است. قسم سوم هم متصـله و منفصله است. هر کدام از این سه قسم را در ۲ ضرب کنید شش صورت می شود ».

و لا یخفی امثلتها

مثالهای این اقسام مخفی نیست. مراجعه به نهج سوم از کتاب شرح اشارات کنید در جایی که مرحوم خواجه شرطیه را بیان می کند و مثال می زند. گاهی از امکان اینگونه می شود که یک شرطیه مرکب از چندین شرطیه می شود. بنده _ استاد _ یادم نیست ولی احتمالاً جوهر النضید هم مثالها را آورده است.

نکته: ما دو گونه مرکب داریم:

۱_ مرکب اول.

۲_ مرکب ثانی.

مرکب اول عبارتست از مرکبی که اگر آن را منحل کنید با یک انحلال به مفردات می رسید مثل قضیه حملیه که مرکب اول است زیرا اگر آن را منحل کنید به مفرد می رسید مثل « الانسان حیوان» که قضیه حملیه است. اگر منحل کنید دو بخش « انسان » و « حیوان » پیدا می کند.

اما اگر قضیه شرطیه را منحل کنید مثل « اذا طلعت الشمس فالنهار موجود » تبدیل به « طلعت الشمس » و « النهار موجود » می شود که مفرد نمی باشند بلکه قضیه هستند. لذا انحلال دوم را انجام می دهید وقتی «طلعت الشمس» را منحل کنید تبدیل به « طلعت » و « الشمس » می شود. و همچنین « النهار موجود » را منحل کنید تبدیل به « النهار » و « موجود » می شود.

اما اگر با سه انحلال به مفرد برسید مثلا مقدمِ در قضیه شرطیه خودش شرطیه است و تالی حملیه است در اینجا سه انحلال واقع می شود زیرا باید دو انحلال در قضیه شرطیه انجام شود یک انحلال هم در قضیه حملیه انجام بگیرد که مجموعا سه انحلال می شود تا به مفرد برسید.

ص: ۷۰۴

در جایی که مقدم، شرطیه باشد و تالی هم شرطیه باشد دو انحلال در مقدم و دو انحلال در تالی انجام می گیرد و چهار انحلال می شود.

در این گونه موارد که سه انحلال یا چهار انحلال است مرکب را مرکب ثالث و رابع نمی گویند بلکه آنها را هم مرکب ثانی می گویند زیرا اگر مرکب، اول نباشد ثانی خواهد بود چه ثانی باشد چه ثالث باشد چه رابع باشد. پس مرکب ثانی به معنای مرکبی است که اول نیست.

توجه کنید که مرحوم سبزواری فقط شرطیه ها را منحل به دو قضیه و دو نسبت کرد اما حملیه ها را منحل نکرد. اگر حملیه ها منحل شوند به مفرد منحل می شوند.

و طرفاهما ای طرفا المتصله و المنفصله فی الاستعمال ای فی السنه المنطقیین قد سمیا المقدم و التالی

طرفین قضیه حملیه بیان شد و اسم آنها « طرف » گذاشته نشد بلکه گفته شد دو جزءِ قضیه حملیه اسمشان موضوع و محمول است. الان مصنف می خواهد دو طرف متصله و منفصله را نامگذاری کند و تعبیر به « طرف » می کند. یک طرف را مقدم و طرف دیگر تالی گفته می شود.

لفظ « طرف » در اینجا با حذف مضاف الیه است یعنی « طرف نسبه » می باشد. هر نسبتی دارای دو طرف است که یک طرف را منسوب و طرف دیگر را منسوبٌ الیه می گویند. در اینجا هم نسبت شرطیه دو طرف دارد که یک طرف را مقدم و طرف دیگر را تالی می گویند. در شرطیه متصله، منسوب را مقدم و منسوب الیه را تالی می گویند اما در قضیه منفصله هر کدام می توانند منسوب و منسوبٌ الیه باشند هر کدام می توانند مقدم و تالی باشند ولی تشبیهاً به قضیه متصله، اولی را مقدم و دومی را تالی می گوییم.

ص: ۷۰۵

پس توجه کردید که در شرطیه، طرفین نسبت داشتیم در حملیه هم طرفین نسبت داریم ولی در حملیه تعبیر به « جزء » شد و در شرطیه تعبیر به « طرف » شد و این اشکالی ندارد. ممکن است شخصی بر عکس بگوید چون « طرف » و « جزء » هر دو صدق می کنند ولی شاید تعبیر به « جزء » با مفرد سازگارتر است لذا در حملیه که دو طرفِ نسبتش مفردند تعبیر به « جزء » شده است و تعبیر به « طرف » در قضیه رایج تر است لذا در قضیه شرطیه ای که دو طرفش قضیه اند تعبیر به طرف کرده است.

ترجمه: و دو طرف متصله و منفصله در استعمال « یعنی در اصطلاح. توجه کنید که مصنف تعبیر به _ فی الاصطلاح _ نمی کند بلکه تعبیر به _ فی السنه المنطقیین _ می کند که همان معنای _ فی الاصطلاح _ است. لذا مراد از استعمال، لغت نیست » یکی مقدم و یکی تالی نامیده شده است « آن که فرض می شود را مقدم می گویند و آن که به آن فرض بسته می شود را تالی می گویند. مثلا طلوع شمس، فرض قرار داده می شود و وجود نهار وابسته به آن قرار داده می شود. گاهی هم وجود نهار فرض می شود و طلوع شمس وابسته به آن قرار داده می شود ».

و بعلقه ای بعلاقه شروع فی تقسیم المتصله بانه بوجدان علاقه فی التعلیق المذکور و فقدها فیه اتصالیه ای المتصله تنقسم الی قسمین

مصنف از اینجا شروع به تقسیم متصله به دو قسم و تقسیم منفصله به سه قسم می کند. متصله تقسیم به لزومیه و اتفاقیه می شود.

ص: ۷۰۶

بیان اقسام قضیه متصله:

۱ـ لزومیه: عبارتست از قضیه ای که بین مقدم و تالی آن رابطه ی طبیعی و همیشگی است نه اتفاقی یعنی نمی توان مقدم و تالی را از همدیگر جدا کرد. مثل وجود شمس و طلوع نهار که بین آنها رابطه ی طبیعی است و از هم جدا نمی شوند یعنی این طور نیست که گاهی حاصل شود و گاهی حاصل نشود. این رابطه بین طلوع شمس و وجود نهار، هم در روز صادق است هم در شب صادق است. در شب که نه طلوعِ شمس و نه وجود نهار را داریم عبارتِ « ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » صادق است.

۲ـ اتفاقیه: مثل « کلما توضأ زیدٌ فالشمس طالعه ». می خواهیم زید را به تدین معرفی کنیم که همیشه نماز صبحش قضا است. لذا این قضیه را می گوییم این قضیه، یک قضیه ی اتفاقی است زیرا زید می تواند فردا قبل از طلوع شمس وضو بگیرد اینطور نیست که این تعلیق، تعلیق لازمی باشد بلکه اتفاقی بوده است.

ترجمه: و به داشتن علقه و نداشتن علقه، شرطیه ثانیه تقسیم می شود « یعنی شرطیه ثانیه به دو قسم تقسیم می شود که در یک قسم، علقه است و در قسم دیگر علقه ـ یعنی علقه لزومیه ـ نیست بلکه علقه ی غیر لزومیه است که اتفاقیه می شود ».

« شروع فی تقسیم المتصله بانه بوجدان علاقه فی التعلیق المذکور و فقدها فیه اتصالیه »: ضمیر « انه » ضمیر شان است و به جایی برنمی گردد. ترجمه این عبارت می شود: به وجد ای علاقه در تعلیقی که ذکر شد « یعنی تعلیقی که متصله را می ساخت که به آن لزومیه می گوید » و فقدِ علقه در آن تعلیقی که ذکر شد « که به آن اتفاقیه می گویند » اتصالی حاصل می شود یا تقسیم می شود « توجه کنید که مصنف نفرموده که این اتصالی، چه می شود؟ اما عبارت شرح نشان می دهد که عبارت اینگونه بوده ـ اتصالیه تنقسم ـ ».

ص: ۷۰۷

و كانت لزوميه على الاول و اتفاقيه على الثانى

در صورتی که علقه در تعلیق وجود داشته باشد آن را لزومیه می گویند و در صورتی که علقه در تعلیق مفقود باشد آن را اتفاقیه می گویند.

نکته: در شعر اگر ملاحظه کنید قبل از « کانت» واو نیامده.

تا اینجا تقسیم متصله به لزومیه و اتفاقیه تمام شد اما تقسیم منفصله به مانعه الجمع و مانعه الخلو و حقیقیه باقی مانده که در جلسه بعد بیان می شود.

بیان اقسام قضیه شرطیه منفصله/ بیان اقسام قضیه شرطیه/ بیان اقسام قضیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام قضیه شرطیه منفصله/ بیان اقسام قضیه شرطیه/ بیان اقسام قضیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

ثم العناد شروع فی تقسیم المنفصله (۱)

بیان شد که قضیه به سه قسم تقسیم می شود:

۱ــ حملیه.

۲ــ شرطیه.

۳ــ قوه الشرطیه.

به عبارت دیگر:

۱ــ حملیه.

۲ــ متصله.

۳ــ منفصله.

نام دیگر « قوه الشرطیه» را « منفصله » گذاشتیم و علت نامگذاری آن روشن است چون بین دو جزئش انفصال و عناد درست می کند اما چرا تعبیر به « قوه الشرطیه » شد؟

مرحوم سبزواری با این تعبیرش خواست اشاره به وجه تسمیه ی منفصله به شرطیه کند. به چه علت منفصله، شرطیه نامیده شد با اینکه در منفصله، شرطی وجود ندارد؟

بعضی گفتند سبب شرطیه نامیدنِ منفصله، ملحق کردن منفصله به متصله و به عبارت دیگر شبیه دانستن منفصله به متصله است. از باب تشابه چون اسم آن، شرطیه بوده اسم این را هم شرطیه گذاشتند ولی بعضی این چنین گفتند: علت اینکه منفصله را شرطیه نامیدند با اینکه شرطی در آن نیست این می باشد که رجوع به شرطیه داده می شود پس قوه شرطیت را دارد یعنی بالقوه، شرطی است شما می توانید آن را بالفعل شرطیه کنید. مرحوم سبزواری با آوردن این اسم علاوه بر اینکه اسم منفصله را بیان کرد توضیح داد که چرا به منفصله، شرطیه گفته می شود با اینکه خالی از شرط است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۱، س۷، نشر ناب.

بعد از اینکه قضیه به سه قسم تقسیم شد مصنف شروع در تقسیم کردن هر کدام از این اقسام کرد. تقسیم حملیه را بیان نکرد بیان اقسام آن بعداً می آید اما اقسام منفصله که لزومیه و اتفاقیه بود در جلسه قبل بیان شد الان می خواهد اقسام متصله را بیان کند. تا ابتدای فصل بعدی بیان اقسام متصله است.

سوال: تعریف خبر به محتَمَلِ صدق و کذب جامع افراد نیست چون سه گونه خبر داریم که عبارتند از خبر حملی، خبر اتصالی و خبر انفصالی. احتمال صدق و کذب فقط در خبر حملی است و در دو قسم دیگر احتمال صدق و کذب نیست بنابراین این تعریفی که برای خبر گفته شد شامل هر سه قسم خبر نمی شود. پس تعریف، جامع افراد نیست.

جواب: جواب این سوال بعداً بیان می شود اما بنده _ استاد _ الان اشاره به جواب می کنم.

جواب این است که در هر سه قسمِ خبر، احتمال صدق و کذب وجود دارد ولی صدق و کذبِ اینها به صورت متفاوت بیان می شود. در حملیه گفته می شود اگر نسبتِ حملی مطابق با واقع است قضیه، صادق است و اگر مخالفت با واقع است قضیه، کاذب است. در حملیه طرفین قضیه، صدق و کذب ندارند چون طرفین قضیه، مفرد هستند و صدق و کذب در مفرد معنا ندارد. مفرد را یا باید تصور کنید یا تصور نکنید. پس تصدیق و تکذیب در مفرد معنا ندارد.

در شرطیه متصله هم باید همین را گفت که نسبت بین مقدم و تالی اگر مطابق با واقع بود قضیه، صادق است و اگر مخالف با واقع بود قضیه، کاذب است. یعنی قضیه شرطیه متصله مثل قضیه حملیه است ولی نسبتی که در قضیه شرطیه متصله هست حملیه نمی باشد بلکه تلازم است یعنی گفته می شود اگر تلازمی که در این قضیه ادعا شده مطابق با واقع بود این قضیه، صادق است و اگر تلازمی که در این قضیه ادعا شده مطابق با واقع نبود این قضیه، کاذب است مثل « ان طلعت الشمس فالنهار موجود » در اینجا تلازم صحیح است اما در مثال « ان طلعت الشمس فالليل موجود » تلازمِ آن غلط است.

توجه کنید که قضیه اتفاقیه هم دارای تلازم است ولی تلازمش اتفاقاً است اما تلازمِ لزومیه، همیشگی است. نسبت در قضیه منفصله، عناد است اگر آن عناد مطابق با واقع بود قضیه، صادق است و الا صادق نیست.

توجه کردید که صدق و کذب در هر سه نوع قضیه یکنواخت و یکسان است. در هر کدام باید نسبتِ آنها مطابق با واقع باشد. نسبت در حملی، نسبتِ حملی است و در شرطیه ی متصله، تلازم است و در شرطیه ی منفصله، عناد است. این نسبتِ حملی و تلازم و عناد اگر مطابق با واقع باشد قضیه، صادق است و اگر مخالف با واقع باشد قضیه، کاذب است.

نکته: در طرفین قضیه حملیه، احتمال صدق و کذب نیست بلکه خود قضیه، احتمال صدق و کذب دارد ولی در قضیه شرطیه، طرفین هم صدق و کذب دارند ولی آن، ارزش ندارد. مقدم یا تالی یا هر دو ممکن است کاذب باشند ولی اگر تلازم حاصل باشد قضیه، صادق خواهد بود و به صدق و کذب طرفین توجهی نمی شود یعنی در شب می گویید « اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » این دو قضیه که مقدم و تالی قرار گرفتند را ملاحظه کنید. مقدم، جمله ی « طلعت الشمس » است و این جمله در شب باطل است و کاذب می باشد. تالی هم جمله ی « النهار موجود » است که در شب، کاذب است.

پس در شب وقتی گفته می شود « اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » هم مقدم و هم تالی کاذب است ولی چون تلازم حاصل است گفته می شود قضیه، صادق است حتی در شب هم صادق است. اگر یکی از این دو قضیه، کاذب بود باز هم وقتی تلازم حاصل شد قضیه، صادق است.

ص: ۷۱۰

در عنـادیه هم همینطور است زیرا ممکن است طرفین آن کاذب یا صادق باشـد و ممکن است یک طرف کاذب و طرف دیگر صادق باشد ولی وقتی عناد حاصل است قضیه، صادق است و وقتی عناد حاصل نیست قضیه، کاذب است.

پس در قضـیه شـرطیه « چه متصـله و چه منفصـله » صـدق و کـذب وجود دارد و قضـیه هم محتمَل صـدق و کـذب است. پس تعریفی که برای خبر آورده شـد و گفته شـد « محتمَلٌ للصـدق و الکذب » هم در قضـیه حملیه و هم در قضـیه متصـله و هم در قضیه منفصله است یعنی تعریف، جامع افراد است.

این مطلب در بحث صدق و کذب باید بیشتر توضیح داده شود اما در اینجا به همین اندازه اکتفا می شود.

اما بحث امروز این بود که قضـیه منفصـله قضیه ای است که در آن ادعای عناد شده است یعنی بین مقدم و تالی انفصال و عناد و تنافی ادعا شده است که بر سه قسم است:

۱ـ منفصله ای مانعه الجمع: یعنی دو طرف قضیه، عنادِ در جمع دارند به این معنا که جمع را قبول نمی کنند و با هم جمع نمی شوند.

۲ـ منفصـله ی مـانعه الخلو: یعنی دو طرف قضـیه، عنـادِ در رفع دارنـد یعنی رفعشـان با هم ناسازگار است ولی جمعشان با هم سازگار است.

۳ـ منفصـله ی حقیقیه: یعنی هم در جمع، عناد دارند هم در رفع، عناد دارند به عبارت دیگر نه می توان آنها را جمع کرد و نه می توان رفع کرد به عبارت سوم رفع یکی با رفع دیگری ناسازگار است و جمع یکی با جمع دیگری ناسازگار است.

ص: ۷۱۱

به عبارت دیگر دو طرف که با هم عناد دارند یا به اینصورت عناد دارند که ثبوت یکی با ثبوت دیگری جمع نمی شود یعنی اگر یکی جمع شد دیگری را نمی توان ثابت کرد. در این حالت گفته می شود منفصله ی مانعه الجمع است. یا نفی یکی با نفی دیگری جمع نمی شود یعنی اگر یکی را نفی کردید حق ندارید دیگری را نفی کنید این را مانعه الخلو می گویند. یا ثبوت یکی با ثبوت دیگری همراه نمی شود همچنین رفع یکی با رفع دیگری همراه نمی شود و ناسازگار است به عبارت دیگر اگر یکی را ثابت کردید نمی گذارد که دیگری را ثابت کنید و اگر یکی را نفی و رفع کردید نمی گذارد که دیگری را نفی کنید. باید یکی ثابت و دیگری رفع شود.

نکته: مانعه الجمع، جایزه الرفع است و مانعه الرفع، جایزه الجمع است این مطلب در قضیه منفصله حقیقیه نیست.

سوال: در حقیقیه، جمع ممنوع است رفع هم ممنوع است. وقتی در قضیه منفصله حقیقیه، جمع ممنوع باشد در مانعه الجمع هم جمع ممنوع است. و وقتی در قضیه منفصله حقیقیه، رفع ممنوع باشد در مانعه الخلو هم رفع ممنوع است. پس با هم یکی شدند.

جواب: مانعه الجمع آن است که جمعش ممنوع است و خلوش جایز است. این مطلب در قضیه منفصله حقیقیه نیست. و مانعه الخلو آن است که رفعش ممنوع است و جمعش جایز است این مطلب در قضیه منفصله حقیقیه نیست. پس دو قسم مانعه الخلو و مانعه الجمع در ضمن حقیقیه وجود ندارند و مباین می باشند لذا اقسام در یکدیگر تداخل نمی کنند.

ص: ۷۱۲

نکته: مراد از اینکه می گوییم اقسام، « تباین » دارند به معنای تباینی که در باب نِسبِ اربع مطرح است بلکه مراد این است که تداخل نمی کنند. چون ممکن است شیء تقسیم به دو چیز جزئی شود در این صورت بین دو شیءِ جزئی، تباین نیست. زیرا تباین بین دو کلیات است مثلاـ اگر انسان را تقسیم به زید و بکر کنید با هم تباین ندارند. گاهی سوال می شود که بین دو جزئی چه نسبتی از نسب اربع هست؟ جواب این است که هیچ نسبتی ندارند زیرا نِسَبِ اربع برای کلیات است نه جزئیات مثلا عموم و خصوص مطلق در جزئیات جاری نمی شود چون باید یکی اعم و یکی اخص باشد. در جزئی، اعم و اخص وجود ندارد.

توضیح عبارت

ثم العناد شروع فی تقسیم المنفصله بان العناد و التنافی المذکور اما وضعا ای فی الثبوت او رفعا فقط ای فی النفی او فیهما ای فی الوضع و الرفع

مصنف از اینجا شروع در تقسیم منفصله کرده است که با توجه به عناد تقسیم می کند و می گوید عناد به سه صورت است پس منفصله هم به سه صورت است. عناد یا در اجتماع است یا در ارتفاع است یا در هر دو است.

ترجمه: شروع در تقسیم منفصله است به اینکه عناد و تنافی که ذکر شد یا فقط در وضع است « یعنی اگر بخواهید هر دو نسبت را با هم وضع کنید با یکدیگر نمی سازند » یا عناد فقط در رفع است « یعنی اگر هر دو را بخواهید نفی کنید با همدیگر نمی سازند به عبارت دیگر نفی این با نفی آن نمی سازد ولی اثبات این با اثبات آن می سازد. » یا عناد، هم در وضع و هم در رفع است « نمی توانید هر دو را وضع کنید چون در وضع با هم عناد دارند و نمی توانید هر دو را رفع کنید چون هم در رفع هم با هم عناد دارند ».

ص: ۷۱۳

« او فیهما »: عناد، هم در وضع است هم در رفع است. یعنی نه وضعِ یکی سازگار با وضعِ دیگری است بلکه معاند است نه رفعِ یکی سازگار با رفعِ دیگری است بلکه معاند است.

بحیث جمعهما لم یخط من خطا یخطو ای مشی قط

این عبارت، بیان عنادی را می کند که در قضیه منفصله وجود دارد. « لم یخط » از « خطا یخطو » به معنای « مشی یمشی » است.

ضمیر « جمعهما » به « وضع و رفع » برمی گردد. یعنی جمعِ وضع و رفع ممکن نیست. یک مثال می زنیم که با لفظ « اما » می آید ولی هم جمع آن ممکن است هم رفع آن ممکن است: « الانسان اما عالم و اما شاعر». انسانی پیدا می کنید که نه عالم است و نه شاعر است لذا هر دو رفع شدند. همچنین انسانی پیدا می کنید که هم عالم است و هم شاعر است لذا هر دو جمع شدند. پس در اینگونه مثالها که وضع و رفع هر دو وجود دارد جمع بین وضع و رفع می شود. در اینجا اصلا عناد نیست لذا این قضیه، منفصله نیست. به این قضیه، موجبه ی مردده المحمول گفته می شود، تقسیم انسان به شاعر و عالم را تقسیم حاصره نمی گویند بلکه گفته می شود تقسیمِ مُنتَشره است.

ترجمه: به طوری که جمعِ وضع و رفع طی نشده « و گام برداشته نشده » است هرگز « یعنی مسیر جمع بین وضع و رفع هرگز طی نمی شود ».

و الجمله تاکید للعناد

جمله ی « بحث جمعهما لم یخط قط » تاکید برای « عناد » است یعنی همان مفاد عنادی را که داشتیم در این عبارت دوباره تکرار شد. به عبارت دیگر به جای اینکه گفته می شود عناد در وضع و رفع است گفته شد که جمع بین وضع و رفع نمی توان کرد.

ص: ۷۱۴

فذا ای ما حُکم فیها بتنافی النسبتین وضعاً و رفعاً معاً منفصله حقیقیه

« ذا » اشاره به قسم اخیر دارد که طرفین عناد در وضع و رفع دارند.

« منفصله حقیقیه » خبر برای « ذا » است.

ترجمه: پس آن « یعنی قضیه ی منفصله ای که حکم شده در آن به تنافی در دو نسبت، هم وضعاً و هم رفعاً » منفصله ی حقیقیه است.

نکته: اگر شخصی بگوید: « الانسان اما کاتب و اما شاعر» و ادعای عناد بین این دو می کند. ما وقتی به خارج مراجعه می کنیم می بینیم عنادی وجود ندارد حکم می کنیم به اینکه این قضیه کاذب است پس اگر خود گوینده اعتقاد دارد که بین این دو عناد است باعث ایجاد قضیه منفصله نمی شود یعنی منفصله ی صادقه نمی سازد.

نکته: در قضایای اتفاقی اگر شرائط اتفاق را ضمیمه کنید تبدیل به لزومیه می شود مثلا زمانی که این اتفاق می افتد را ملاحظه کنید به عنوان مثال سه یا چهار روز این اتفاق پشت سر هم افتاد را ملاحظه کنید و بگویید در این سه یا چهار روز وقتی زید آمد عمرو هم همراهش بود « شرائط دیگر را هم رعایت کنید مثلا عمرو در این دو روز ناچار بود که همراه زید بیاید به خاطر اینکه با زید کارِ لازمی داشت و نمی توانست وقتی دیگری بیاید. وقتی این شرائط که اتفاق افتاد را ملاحظه کنید آن قضیه ی اتفاقیه، لزومیه می شود و معنایش این می شود: در این سه روز با توجه به اینکه عمرو ناچار بود به زید مراجعه کند هر گاه زید نزد من آمد عمرو هم همراهش بود.

نکته: لفظ « ذا » به صورت مذکر آمده با اینکه منفصله ی حقیقیه، مونث است. مصنف به اعتبار تفسیری که می کند یعنی لفظ « ما » در « ما حکم »، مذکر آورده است و لو معنای « ما »، « قضیه » است که مونث می باشد ولی به اعتبار لفظ « ما » مذکر آمده است اما ضمیر « فیها » را مونث آورده به اعتبار معنای « ما ».

« بتنافی النسبتین وضعاً و رفعاً معاً »: مراد از « النسبتین » یعنی نسبتی که مقدم قرار گرفته و نسبتی که تالی قرار گرفته. این تنافی، هم وضعاً و هم رفعاً با هم هست.

اما ذانکا ای ما حکم فیها بتنافیهما وضعاً او ما حکم به رفعاً فمع جمع او منع خلو زانکا ای زین قلبک العلمُ و التمیزُ ایاهما

« دانکا »: لفظ « ذان » اسم اشاره تثنیه است یعنی اشاره به دو قسم دیگر که منفصله ی مانعه الجمع و منفصله مانعه الخلو است » دارد و به عبارت دیگر اشاره به قضیه ای دارد که عنادش در وضع است و قضیه ای که عنادش در رفع است لفظ « ک » برای خطاب است و الف هم الف اشباعی است.

ضمیر « به » به « تنافیهما » برمی گردد لذا عبارت به اینصورت می شود « ما حکم فیها بتنافیهما وضعاً او ما حکم فیها بتنافیهما رفعاً ». عبارتِ « ما حکم فیها بتنافیهما وضعا »، مانعه الجمع است و عبارت « ما حکم فیها بتنافیهما رفعاً » مانعه الخلو است.

ترجمه: آن قضیه ای که در آن قضیه حکم به تنافی دو نسبت شده وضعاً که منع جمع است یا حکم به تنافی دو نسبت شده رفعاً که منع خلو است.

ص: ۷۱۶

لف و نشر در اینجا لف و نشر مرتب است هم با سابق و هم با لاحق. عبارت سابق این بود « ثم العناد اما وضعا او رفعا فقط » که ابتدا « وضعا » بیان شده و بعداً « رفعا » بیان شده است. و عبارت لاحق این است: « فمنع جمع او منع خلو ».

« زانکا ای زین قلبک العلم و التمیز ایاهما »: لفظ « زان » به معنای « زینت دادن » است و به صورت فعل ماضی است. « ک » هم برای خطاب است و الف هم اشباع از فتحه است.

ترجمه عبارت اینگونه می شود: منع جمع یا منع خلو، قلب تو را زینت داده است اما آنچه که زینت داده است علم به آنها قلب تو را زینت داده است زیرا علم، زینت دهنده است فرقی نمی کند که علم به اینها باشد یا چیز دیگر باشد. محل علم هم که قلب می باشد زینت می دهد. در شریعت هم آمده که انسان با قلب عالم می شود. در فلسفه غالباً تعبیر به نفس و عقل می کنند اما در روایات، « قلب » مطرح است.

علم، زینت دهنده ی محل خودش است پس علم، زینت دهنده ی قلب است. در اینجا علم به مانعه الجمع و مانعه الخلو، قلب را زینت می دهد یعنی اگر به این دو عالِم بشوید دو صورت علمی در نفس شما می آید و این دو صورت علمی، نفس و قلب را زینت می دهد.

« ای زین قلبک العلم و التمیز ایاهما »: لفظ « قلبک » مفعول « زین » است و « العلم » و «التمیز» فاعل « زین » است.

ترجمه: علم و تمیز و جدا کردن منع جمع و منع خلو، به قلب تو زینت بخشیده است.

اما الاول

تا اینجا اقسام مانعه الخلو بیان شد از اینجا باید مثالهای آن بیان شود. مرحوم سبزواری در ابتدا که وارد تقسیم شد منفصله ی حقیقیه را سوم قرار داد وقتی نامگذاری می کرد منفصله ی حقیقیه را اول قرار داد الان می گوید « اما الاول » یعنی آنچه که در اول، نامگذاری شد که مراد منفصله ی حقیقیه است نه اینکه اولِ در ذکر مراد باشد زیرا اولِ در ذکر مانعه الجمع بود و دوم، مانعه الخلو بود و سوم، حقیقیه بود ولی در نامگذاری ابتدا حقیقیه بیان شد بعداً مانعه الجمع گفته شد و بعداً مانعه الخلو گفته شد.

بیان مثال برای اقسام قضیه شرطیه منفصله/ بیان اقسام قضیه شرطیه منفصله/ قضیه شرطیه/ بیان اقسام قضیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مثال برای اقسام قضیه شرطیه منفصله/ بیان اقسام قضیه شرطیه منفصله/ قضیه شرطیه/ بیان اقسام قضیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

اما الاول فکالتقسیم الی اشیاء لایجوز ارتفاعها و لا اجتماعها (۱)

منفصله به سه قسم تقسیم شد:

۱ــ حقیقیه.

۲ــ مانعه الجمع.

۳ــ مانعه الخلو.

الان مصنف می خواهد برای این سه مثال بزند.

بیان مثال برای منفصله حقیقیه: آنجا که شیئی را تقسیم به اقسامی کردیم که آن اقسام با هم نه جمع می شوند و نه رفع می شوند آن تقسیم، منفصله حقیقیه خواهد بود. مثلاـ گفته می شود « الشیء اما واجب او ممکن او ممتنع » این قضیه، منفصله حقیقیه است که سه جمله در آن آمده و به وسیله ی سه « اما » با هم مرتبط شدند که یکی عبارتست از « الشیء واجب » و دیگری عبارتست از « الشیء ممکن » و سومی عبارتست از « الشیء ممتنع » در اینجا لفظ « الشیء » چون سه بار تکرار شده یکبار آورده شد و عبارت به این صورت در آمد « الشیء اما واجب و اما ممکن و اما ممتنع ». این سه قسم را نمی توان با هم جمع کرد و نه می توان رفع کرد یعنی شیئی پیدا نمی شود که هم واجب باشد و هم ممکن باشد یا هم واجب باشد و هم ممتنع باشد یا هم ممکن باشد و هم ممتنع باشد. اجتماع هیچکدام از این سه با هم جائز نیست اجتماع دو تا دو تا هم جایز

نیست. در ارتفاع هم همینطور است یعنی نمی توان هر سه را رفع کرد اگر چه می توان دو تا را رفع کرد و یکی را اخذ کرد.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۱، س۱۱، نشر ناب.

در این مثال توجه کردید که موضوع، لفظ « الشیء » بود. حال اگر موضوع را عوض کنید و به جای « الشیء » لفظ « الموجود » گذاشته شود نمی توان « ممتنع » را آورد چون موجود نمی تواند ممتنع باشد زیرا آن که ممتنع است موجود نیست. لذا گفته می شود « الموجود اما واجب و اما ممکن ».

مرحوم سبزواری به جای « واجب » لفظ « واجب لذاته » قرار می دهد و به جای « ممکن » لفظ « واجب لغیره » قرار می دهد که فرقی ندارد.

توضیح عبارت

اما الاول فکالتقسیم الی اشیاء لا یجوز ارتفاعها و لا اجتماعها مثل: « الشیء اما واجب او ممکن او ممتنع » و مثل « الوجود اما واجب بالذات و اما واجب بالغیر »

« الاول »: یعنی منفصله حقیقیه.

در چاپ سنگی به جای « الوجود اما واجب ... » تعبیر به « الموجود اما واجب ... » کرده است که « الموجود » بهتر است ولی « الوجود » را با تکلف می توان درست کرد.

« فکالتقسیم »: مرحوم سبزواری منفصله را مثل تقسیم می گیرد یعنی خود تقسیم منفصله است زیرا که اقسامش نه جمع می شوند نه رفع می شوند. اما برای تشخیص اینکه این منفصله، چه منفصله ای است لازم است که اقسام، لحاظ شوند که اگر با هم جمع شدند و رفع نشدند مانعه الخلو خواهد بود و اگر با هم جمع شدند و رفع شدند مانعه الجمع خواهد بود و اگر نه جمع شدند و نه رفع شدند حقیقیه خواهد بود.

ترجمه: اما اول پس مثل تقسیم به اشیائی که جایز نیست ارتفاع آن اشیاء « و اقسام » و نه اجتماع آنها » مثل « الشیء اما واجب او ممکن او ممتنع » و مانند « الوجود اما واجب بالذات و اما واجب بالغیر ».

نکته: در مثال اول تقسیم به صورت ثلاثی است یعنی سه قسم در آن آمد و در مثال دوم تقسیم به صورت ثنایی است یعنی دو قسم در آن آمد.

« واجب بالغیر »: مراد همان ممکن بالذات است. ممکن بالذات از طریق غیر واجب می شود حال اگر آن غیر، موجود شد وجود این ممکن، واجب می شود و اگر آن غیر، معدوم شد عدم این ممکن، واجب می شود. پس واجب بالغیر یعنی عدمش واجب بالغیر است یا وجودش واجب بالغیر است ولی در اینجا تعبیر به « الموجود اما واجب بالذات و اما واجب بالغیر » کرده پس نمی توان گفت عدمش واجب بالغیر است بلکه گفته می شود وجودش واجب بالغیر است زیرا تعبیر به « الموجود » کرده اگر لفظ « الموجود » نمی آورد می توانستیم بگوییم وجود، واجب بالغیر است یا عدم، واجب بالغیر است زیرا هر معلولی همینطور است یعنی عدمش با عدم علت، واجب می شود و وجودش با وجود علت، واجب می شود. پس هر معلولی، عدمش واجب بالغیر است وجودش هم واجب بالغیر است. ولی در اینجا وجودِ ممکن مطرح است و به عدم کاری ندارد.

سوال: گفته می شود « الشیء مساوق للوجود » شیء و وجود مساوق هم هستند. بنابراین اگر لفظ « الشی » موضوع قرار داده شود یا « الموجود » قرار داده شود فرقی نمی کند همانطور که « شیء » را می توان تقسیم به سه قسم کرد «موجود » را هم می توان به سه قسم تقسیم کرد. همچنین همانطور که موجود را می توان تقسیم به دو قسم کرد « شیء » را هم می توان به دو قسم تقسیم کرد فرقی بین این دو نیست چرا « الشیء » به سه قسم تقسیم شد و « موجود » به دو قسم تقسیم شد؟

ص: ۷۲۰

جواب: معتزله قائل است به اینکه شیء اعم از وجود است یعنی شیء، یا ثابت است یا موجود است. بعض اشیاء، ثابت هستند و موجود نیستند ولی بعض اشیاء موجود هستند. پس « شیء » اعم است چون در یک جایی « شیء » را دارید ولی « موجود » بر آن صدق نمی کند. آنها معتقدند که تمام اشیاء در ازل ثابت اند و ثبوت را خداوند ـ تبارک ـ به آنها نداده است. آنها دارای ثبوت بالذات هستند. پس ثبوتی به آنها عطا نشده است. این اشیاء بی نهایت هستند همه اینها را خداوند ـ تبارک ـ می داند. پس علم خداوند ـ تبارک ـ همان اشیاء هستند و خود آنها علم هستند. از طریق آنها خداوند ـ تبارک ـ به این موجودات عالِم می شود. خداوند ـ تبارک ـ اراده می کند که بعضی از آن اشیاء را وجود بدهد شروع به وجود دادن می کند. اگر عالَم، بی نهایت باشد تمام اشیاء ثابته ی بی نهایت، لباس وجود می پوشند و موجود می شوند ولی معتزله جزء متکلمین است و متکلمین، عالَم را ازلی و ابدی نمی دانند بلکه حادث و زائل می دانند و می گویند عالَم در یک وقت شروع شده و در یک وقت هم تمام می شود. پس عالَم را بی نهایت نمی دانند لذا فرصت پیدا نمی شود که آن اشیاءِ ثابته ی بی نهایت، در این عالَم متناهی، موجود شوند. بخشی از آن اشیاء موجود می شوند بخشی هم ثابت می مانند و فیضِ وجود به آنها نمی رسد. پس از اشیاء ثابته، بعضی از آنها موجود می شوند نه همه ی آنها. این، مبنای معتزله است که نمی گوید « شیء، مساوق وجود است » بلکه آن را اعم از وجود می داند. فیلسوف می گوید « الشیء مساوق للوجود » تا قول معتزله را رد کند. اگر شیئی، موجود نیست شیء هم نخواهد بود ثابت هم نخواهد بود لذا اشیاء ثابته وجود ندارد. اشیاء باید موجود باشند. سپس به فلاسفه گفته می شود اشیایی در ذهن تصور می شوند ولی وجود ندارند مثل عنقاء که شیء است ولی موجود نیست لذا « شیء » در جایی هست که وجود ندارد. فیلسوف جواب می دهد که وجود ذهنی و علمی دارد و همان کافی است.

ص: ۷۲۱

پس شـیء می توانـد موجود خارجی باشد و می تواند موجود ذهنی باشد. شـیء را اگر با وجود خارجی بسـنجید اعم از وجود خـارجی می شـود امـا اگر بـا مطلـق وجـود بسـنجید مسـاوق وجـود خواهـد بود. معـتزله، وجود ذهنی را قبول نـدارد « خیلی از متکلمین، وجود ذهنی را قبول ندارند » لذا این تحقیق فلاسـفه را نمی توانند بپذیرند. معتزله اگر می گفت « اشیاء، ثبوت دارند یعنی وجود علمی دارنـد و بعـداً وجود خارجی پیـدا می کنند » کسـی به آنها اعتراض نمی کرد زیرا حرفشان با حرف فلاسـفه یکی می شـد ولی آنها وجود ذهنی را قبول ندارنـد. آنها می گوینـد اشـیاء در خارج وجود ندارنـد بلکه ثبوت خارجی دارنـد. فیلسوف می گویـد « ثبوت خـارجی » با « وجود خارجی » فرقی نـدارد. اگر بگوییـد « ثبوت خارجی » دارنـد مثل این است که گفته شود « وجود خارجی » دارند.

معتزله این حرف را قبول نـدارد و می گویـد اشـیاء، « وجود خـارجی » ندارنـد ولی همه ی آنها وجود علمی دارنـد. بی نهایت اشـیاء در علم خداونـد ـ تبارک ـ است که خداونـد ـ تبارک ـ اینها را به تدریـج ظاهر می کنـد. مشاء می گویـد در همین عالَم، خداوند ـ تبارك ـ بی نهایت را موجود می کند زیرا این عالَم، بی نهایت است.

مرحوم صـدرا می فرمایـد در این عالَم موجود نمی کنـد بلکه در عوالمی که پی در پی می آید موجود می کند. مرحوم صدرا این عالم را حادث می دانـد اما اصل عوالم را ازلی می دانـد و می گویـد خداوند ـ تبارک ـ از ازل، عالَم خلق کرده و تا ابد هم خلق می کند. این عالَم ها حادثند ولی بی نهایت می باشند یعنی تعدادشان بی نهایت است.

ص: ۷۲۲

بعضـی از آن اشـیایی که وجود علمی دارنـد خداوند ـ تبارک ـ در فلان عالَم آنها را موجود خارجی می کند. بعضـی از آن اشـیایی که موجود علمی هسـتند آنهـا را در این عـالَم، موجود خـارجی می کنـد و بعضـی از آنهـا را در عوالم بعـدی، موجود خـارجی می کنـد به این ترتیب تمام موجودات علمی که بی نهایت هسـتند در خارج، وجود خارجی بـدست می آورنـد. هیچ شیئی نمی مانـد که موجود علمی باشـد و موجود خـارجی نشود شایـد حـتی سـیمرغ را خداونـد ـ تبـارک ـ در یـک عـالَمی موجود کند.

پس « وجود خارجی » اخص از « شیء » است اما « مطلق وجود » مساوق با « شیء » است.

وقتی گفته می شود « الشـیء اما واجب و اما ممکن و اما ممتنع » مراد از « شیء »، مطلق شیء است چه وجود خارجی پیدا کند چه وجود علمی داشـته باشد. ممتنع، وجود علمی دارد زیرا آن را تصور می کنید و می گویید ممتنع است مثل « شریک الباری ممتنع» و « اجتماع النقیضـین ممتنع » اینها را در ذهن خودتان موجود می کنیـد بعداً می گویید ممتنع است پس آنها را در ذهن خودتان موجود می کنید بعداً حکم به امتناعش می کنید یعنی این معلومِ ذهنی ممتنع است که در خارج بیاید.

پس مراد از « الشـیء » در مثـال اول به صورت مطلق گرفته شـده است یعنی مراد، شـیء ذهنی و خـارجی است که به سه قسـم واجب و ممکن و ممتنع تقسـیم می شود. امـا در مثـال دوم که لفـظ « الموجود » بکـار رفته فقـط موجود خارجی ملاحظه شـده است لذا بر دو قسم واجب و ممکن تقسیم می شود.

ص: ۷۲۳

پس لفظ « الشیء » که در مثال اول آمد با « الموجود » که در مثال دوم آمد فرق می کند اگر چه شیء با « وجود » مساوق است ولی در اینجا مساوق نیست زیرا « شیء » اعم از ذهنی و خارجی است ولی « الموجود » اختصاص به خارجی دارد.

نکته: مراد از « الشیء » در این مثال، موجود خارجی نیست بلکه همان چیزی است که ذهن به آن توجه می کند. یعنی شیئی که مورد تصور ذهن است یا واجب می باشد یعنی در خارج، به وجود واجبی موجود است یا ممکن می باشد یعنی در خارج، به وجود امکانی موجود است یا ممتنع می باشد یعنی هیچکدام از این دو وجود را ندارد یعنی وجود خارجی ندارد.

لفظ « شیء » به لحاظ وجود ذهنی و وجود خارجی مطلق گرفته شده است یعنی شیئی که موجود است چه در خارج و چه در ذهن. یا شیء به لحاظ اینکه در ذهن دیده شود ملاحظه شده اگر در مثال اول بعد از لفظ « الشی» قید « ذهنی » آورده شود موضوع در مثال اول، مقابل با موضوع در مثال دوم می شود چون موضوع در مثال دوم، « الموجود الخارجی » است اما موضوع در مثال اول « الشی الذهنی » است. چون ذهنی با خارجی مقابل هم هستند قهرا موضوع اول با موضوع دومی مقابل هم می شوند اما اگر در مثال اول لفظ « الشیء » را با قطع نظر از وجودش بسنجید در این صورت اعم می شود و « موجود » که موضوع مثال دوم بود اخص می شود.

ص: ۷۲۴

توجه کنید که لفظ « الشیء » را به هر دو صورت می توان تصور کرد و صحیح می باشد.

و اما الثانی فکالتقسیمات المنتشره الی اشیاء لا یجوز اجتماعها و لکن یجوز ارتفاعها مثل « الحیوان اما ناطق و اما صاهل و اما ناهق و اما خائر و اما طائر »

بیان مثال برای مانعه الجمع: مصنف می فرماید مثال برای مانعه الجمع مثل تقسیمات منتشره است. برای مانعه الخلو مثال به تقسیمات حاصره می زند. ابتدا باید تقسیمات منتشره و تقسیمات حاصره توضیح داده شود بعداً وارد بیان دو مثال بشویم.

بیان تقسیم منتشره: تقسیمی است که مقسم را پخش می کند و برای مقسم، تکثر درست می کند. کار این تقسیم این نیست که بیان کند اقسام دیگری ندارد مثلا حیوان تقسیم به ناطق و صاهل و ناهق و خائر و طائر می شود و دیگر تقسیم ادامه داده نمی شود. مقسم که حیوان است با این تقسیم، پخش می شود. در این تقسیم، جای تقسیم کردن هست و می توان تقسیم را ادامه داد و اقسام دیگری اضافه کرد.

بیان تقسیم حاصره: تقسیمی است که مقسم را پخش می کند ولی مقسم را می بندد یعنی تمام اقسام ذکر می شود مثل « الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق » که لفظ « غیر ناطق » شامل تمام اقسام، غیر از ناطق می شود و نمی توان اقسام دیگر را آورد.

لفظ « حاصره » به معنای این است که به دور مقسم حصار می کِشد و می گوید مقسم بیش از این نخواهد بود.

در تقسیم حاصره، دو طرفش حتما نقیض هم هستند اما در چه چیز نقیض هستند بعداً بحث می شود. تقسیم حاصره، دائر بین نفی و اثبات است یعنی یک طرفش مثبت و طرف دیگر منفی است به طوری که اجتماعشان جایز نیست ارتفاعشان همه جایز نیست. اما حاصره ی دیگری هم هست که اقسام را حصر می کند و اجازه ی ارتفاعشان را نمی دهد یعنی می گوید بیش از این، قسمی وجود ندارد که در آن قسمِ اضافه هیچکدام از این اقسام نباشد. مثلا به مثال « الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق » توجه کنید که اقسام منحصر در این دو هست. قسم سوم وجود ندارد که از آن قسم سوم، هم ناطق رفع شود هم غیر ناطق رفع شود یعنی نه ناطق باشد نه غیر ناطق باشد. البته در یک جا هست که اجتماع اطراف اجازه داده می شود ولی رفع، اجازه داده نمی شود که بعداً بیان می شود.

ص: ۷۲۵

بیان حکم تقسیم منتشره: اجتماع جایز نیست ولی ارتفاع جایز است مثل « الحیوان اما ناطق و اما صاهل ». « صاهل » فصل اسب است و « ناطق » فصل « انسان » است این دو با هم جمع نمی شوند یعنی نمی توان یک موجودی پیدا کرد که هم فصل « ناطق » را داشته باشد هم فصل « صاهل » را داشته باشد در نتیجه هم انسان باشد و هم اسب باشد. اما موجودی پیدا می شود که هر دو فصل در آن رفع شده باشد و نه ناطق باشد و نه صاهل باشد یعنی نه انسان باشد و نه اسب باشد بلکه موجود دیگری باشد.

ترجمه: اما دوم مانند تقسیمات منتشره ای که اجتماع آن اشیاء جایز نیست لکن ارتفاع آن اشیاء جایز است.

نکته: « ناطق » فصل « انسان » است و « صاهل » فصل « اسب » است و « ناطق » فصل « حمار » است و « خائر » فصل بقره است.

نکته: غیر از این حیوانات، حیوانات دیگری هم هست مثل حشرات. پس همه این فصول در حشرات رفع می شوند اما جمعشان در هیچ موجودی جایز نیست.

و اما الثالث فکالتقسیمات الحاصره الی اشیاء لا یجوز ارتفاعها و لکن یجوز اجتماعها

ترجمه: اما سوم مانند تقسیمات حاصره به اشیاء « و اقسامی » که ارتفاعشان جایز نیست ولی اجتماعشان جایز است.

مثل: « الموجود اما ذهنی و اما خارجی »

اگر به ظاهر این مثال توجه کنید فکر می کنید منفصله ی حقیقیه است زیرا موجودی وجود ندارد که هم ذهنی باشد هم خارجی باشد. همچنین موجودی وجود ندارد که نه ذهنی باشد نه خارجی باشد. زیرا همه ی موجودات یا ذهنی اند یا خارجی اند. اما اگر کمی دقت کنید می بینید موجودی که نه ذهنی باشد نه خارجی باشد وجود ندارد به عبارت دیگر رفع این دو جایز نیست. موجود حتی مثل خداوند _ تبارک _، خارجی است موجودی که در خارج وجود ندارد در ذهن تصور می شود مثل « شریک الباری » و « اجتماع نقیضین ».

ص: ۷۲۶

در این مثال توجه کنید که نمی توان دو قسم را رفع کرد. پس مانعه الخلو است اگر جمعشان هم ممکن نباشد مانعه الجمع هم خواهد بود و لذا مجموعاً قضـیه حقیقیه می شود. اما آیا می توان این دو را جمع کرد یا نه؟ مثال به ماهیت انسان، زده می شود به این خـاطر که انسانِ موجود در خارج، در ذهن نمی آیـد ولی ماهیت انسان با قطع نظر از وجودش در خارج موجود است به وجود خـارجی، و در ذهن هم تصور می شود به وجود ذهنی. پس مـاهیت انسان، هم وجود خارجی و هم وجود ذهنی را جمع کرده است.

توجه کنیـد که تعبیر به « ماهیت موجود در خارج » نکنیـد چون این « ماهیتِ موجود در خارج » مشـخص است و در ذهن نمی آید یا « ماهیتِ موجود در ذهن » هم مشخص است و در خارج نمی آید بلکه ماهیت ملاحظه می شود که یک فردِ آن ماهیت می توانـد در خـارج باشـد و فرد دیگرش می توانـد در ذهن باشـد. پس اجتمـاعِ خـارج و ذهن در ماهیت انسان واقع شـد. لـذا اجتماع خارجی و ذهنی صورت گرفت.

پس مراد از « الموجود » در این مثال، ماهیت موجوده است نه موجود در خارج فقط یا موجود در ذهن فقط.

نکته: مفاد تقسیم این گونه است که در مقسم، نه قید « خارجی » می آید نه قید « ذهنی » می آید. وقتی تقسیم واقع می شود به این مقسم، یکبار قید « خارجی » چسبیده می شود یکبار قید « ذهنی » چسبیده می شود و اقسام درست می شود.

و « الممكن اما جوهر و اما عرض »

در این مثال لفظ « الممکن » مقسم است که تقسیم به دو قسم می شود یک قسم آن است که موضوع نمی خواهد و به آن جوهر گفته می شود یک قسم آن است که موضوع می خواهد و به آن عرض گفته می شود. لفظ « نمی خواهد » و « می خواهد » که در این دو جمله بکار رفته شد باعث می شود که تقسیم، حاصر شود زیرا دائر بین نقیضین « یعنی نفی و اثبات » می شود. تقسیمی که در مثال قبلی هم بیان شد دائر بین نقیضین بود زیرا در آنجا بیان شد که موجود یا ذهنی است یا خارجی است یعنی می توان به این صورت گفت که موجود یا در خارج هست یا در خارج نیست و می توان بر عکس گفت یعنی موجود یا در ذهن هست یا در ذهن نیست در این مثال نمی توان ذهنی و خارجی را رفع کرد ولی می توان جمع کرد در مثال « الممکن اما جوهر و اما عرض » هم جوهر و عرض را می توان جمع کرد ولی نمی توان رفع کرد. اما به چه صورت می توان این دو را جمع کرد؟ یک بحث این است که ذاتی و عرضی نسبی اند، جوهر و عرض نسبی نیستند.

عرض را با هیچ چیز نمی توان جوهر کرد مثلا رنگ را ملاحظه کنید و با افراد رنگ بسنجی،ه عرض خواهد بود اگر با جوهر هم بسنجید باز هم عرض است. اما « ماشی » را اگر با « انسان » بسنجید عرضی برای انسان است و اگر با افرادِ ماشی بسنجید برای افرادش ذاتی خواهد بود. ماشی بما اینکه ماشی است ماشی بودن، ذاتیش است یعنی انسان بما اینکه ماشی است ماشی بودن ذاتی برایش است اما انسان بما اینکه انسان است ماشی بودن عرضی برایش است. پس ماشی وقتی با انسان بما هو ماشٍ مقایسه شود ذاتی می شود و وقتی با انسان بما هو انسان مقایسه شود عرضی می شود. پس ذاتی و عرضی را می توان با مقایسه عوض کرد ولی جوهر و عرض را نمی توان با مقایسه عرض کرد. جوهر را هر کاری که کنید جوهر است و با هر چه بسنجید جوهر است. عرض را هر کاری کنید عرض است و با هر چه بسنجید عرض است.

توجه کردید که ذاتی و عرضی در یک جا جمع شدند مثل « ماشی » اما آیا شیئی پیدا می شود که هم جوهریت در آن باشد هم عرضیت در آن باشد؟این خیلی مشکل است زیرا نسبی نیستند.

نکته: اگر گفته شود « الکلی اما ذاتی و اما عرضی » مانعه الجمع نخواهد بود یعنی ذاتی و عرضی با هم جمع می شوند اما ارتفاعشان جایز نیست.

نکته: مصنف اگر اینگونه مثال می زد « الموجود اما جوهر و اما عرض » مانعه الخلو نخواهد بود چون خداوند _ تبارک _ موجود است و نه جوهر می باشد و نه عرض می باشد. اما تعبیر به« الممکن اما جوهر و اما عرض » کرده یعنی از لفظ « الممکن » استفاده کرده است. پس ارتفاع جوهر و عرض در « الموجود » ممکن است ولی در « الممکن » ممکن نیست. اما مرحوم سبزواری ادعا می کند اجتماع این دو ممکن است اما چگونه اجتماعشان جایز است؟ این مطلب اشاره به یک بحثی دارد که در وجود ذهنی مطرح است. اگر به آن بحث توجه کنید این مثال حل خواهد شد در وجود ذهنی این چنین گفته می شود « همان ماهیتی که در خارج است در ذهن می آید » فقط وجودش عوض می شود. انسان، در خارج جوهر است. پس اگر در ذهن آمد باز هم جوهر است چون قانون وجود ذهنی اینطور است که آن ماهیتی که در خارج است وقتی در ذهن آمد فقط وجودش عوض می شود و چیز دیگری عوض نمی شود. بنابراین این ماهیت چون در خارج، جوهر است وقتی به ذهن هم می آید جوهر است ولی وقتی در ذهن آمد تبدیل به صورت علمیه می شود و صورت علمیه به لحاظ وجودش کیف است یعنی ماهیتی جوهری است که وجودِ کیفی دارد.

ص: ۷۲۹

الان ملاحظه کنید این ماهیتی که در ذهن آمده هم جوهر است به خاطر اینکه باید ماهیتی که در ذهن می آید تحفظ کند ماهیتی را که در خارج است یعنی با حفظِ خصوصیت خارجی باید در ذهن بیاید یعنی با حفظ جوهریت باید در ذهن بیاید. این مطلب باعث می شود که یک اشکال بزرگی در وجود ذهنی درست کند که جوهر چگونه عرض می شود؟ در آنجا باید حل شود که هر کسی به یک نحوه حل می کند. ابن سینا به خوبی حل کرده است در کتاب الهیات شفا یکبار توضیح می دهد و می بیند توضیحش کامل نشد دوباره توضیح می دهد ولی چون جوابی است که تازه می خواهد مطرح کند ناچار می شود که این جواب را چند مرتبه تکرار کند ولی الان که آن جواب در ذهن ما جا افتاده است ملاحظه می کنید که آن جواب به صورت خلاصه بیان می شود و احتیاج به آن تفصیلی که ابن سینا گفته نمی باشد. مرحوم صدرا جواب دیگری داده است.

ابن سینا می گوید جوهر است به این معنا که « اذا وجدت و الخارج وجدت لا ـ فی موضوع ». توجه کنید مشکل اجتماع جوهریت و عرضیت در این ماهیت این است که جوهر می باشد یعنی لا ـ فی موضوع است و عرض است یعنی فی موضوع است. اگر بخواهد هم « فی موضوع » باشد و هم « لا فی موضوع » باشد تناقض می شود.

ابن سینا می فرماید « اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع » پس وقتی در ذهن باشد اشکال ندارد که در موضوعِ ذهن باشد زیرا عروض بر ذهن کرده است پس « فی موضوع » است.

ص: ۷۳۰

پس بر انسانی که در ذهن است صدق می کند که اگر در خارج بیاید لا فی موضوع است. در خارج هم صدق می کند که این انسانی که در خارج است لا فی موضوع است. این صورتی که آمده الان اگر در موضوعی که عبارت از ذهن است آمده به خاطر این است که « وجدت فی الخارج » نیست اگر این را در خارج ببرید و « وجدت فی الخارج » بر آن صدق کند، لا فی موضوع می شود.

اما جوابی که مرحوم صدرا می دهد این است که جوهر می باشد به حمل اولی و کیف می باشد به حمل شایع. توجه کردید که ابن سینا با تغییر « اذا وجدت » جواب داد ولی مرحوم صدرا با تغییر حمل جواب داد.

پس همه، اجتماع عرض و جوهر در صورت علمیه ای که از جوهر گرفته شده را قبول دارند اما نحوه جمع شدنش را متفاوت می گویند.

و « المفهوم اما کلی و اما جزئی »

ارتفاع در این مثال جایز نیست یعنی مفهومی وجود ندارد که نه کلی باشد و نه جزئی باشد مفهوم کلی مفهومی است که قابل صدق بر کثیرین باشد اما مفهوم جزئی مفهومی است که قابل صدق بر کثیرین نباشد اما مفهومی که نه قابل صدق بر کثیرین باشد و نه قابل صدق بر کثیرین نباشد، وجود ندارد. اما مفهومی وجود دارد که هم کلی باشد هم جزئی باشد. یک مفهومی را در ذهن بیاورید. این مفهوم یکبار حکایتگریش ملاحظه می شود یکبار وجودش در ذهنِ منِ شخصی ملاحظه می شود. این مفهوم در ذهنِ منِ شخصی واقع شده است. همین مفهوم را اگر شخص دیگری در ذهن خودش بیاورد غیر از آن مفهومی است که در ذهنِ منِ شخصی آمده است. هر دو نفر انسان را تصور کردند یا زید را تصور کردند مفهومی از زید در ذهن من آمده و مفهومی از زید در ذهن آن شخص رفته است. این دو مفهوم غیر از هم هستند اگر چه هر دو حکایت از یک نفر می کنند. حکایت، یک امر است و قیام به ذهن من امر دیگری است. این مفهوم هم حکایت می کند هم در ذهنِ من، قیام به ذهن من دارد. چون ذهنِ من شخصی است این مفهوم به خاطر قیام به ذهن من، شخصی می شود. پس جزئی می باشد. اما به اعتبار اینکه حکایت از کثیرین می کند کلی می شود. پس این مفهوم هم کلی باشد به این اعتبار که گفته می شود هم جزئی شد به اعتبار اینکه در یک ذهنِ جزئی واقع شد.

می تـوان اینگونه گفت: مفهوم جزئی، چون مفهوم جزئی است به حمـل اولی به آن مفهوم جزئی گفته می شود یعنی خودش، خودش است. اما به حمل شایع چون دارای مصادیق کثیره است به آن کلی گفته می شود.

نکته: اگر مراد از جزئی، مطلقِ جزئی باشـد بـا کلی جمع می شـود چـون جزئیِ اضـافی بـا کلی جمع می شود امـا اگر مراد از جزئی، شخص باشد با کلی جمع نمی شود مگر با توجیهی که بیان شد.

نکته: به چه علت این تقسیم، حاصر است؟ بیان شد که به لحاظ رفع حاصر است یعنی رفع را اجازه نمی دهد اما به لحاظ جمع حصاری ندارد بر خلاف منفصله حقیقیه که تقسیم در آن حاصر است هم به لحاظ وضع هم به لحاظ رفع.

الی غیر ذلک

مثالهـای دیگری هم برای منفصـله ی مـانعه الخلو وجود دارد مثل « این شـیء یا لا شـجر است یا لا حجر است » که حاصـر می باشد و حاصـر در رفع هم هست یعنی جمعشان جایز است مثل انسان که هم « لا حجر » است هم « لا شجر » است ولی رفعشان جـایز نیست زیرا رفع « لاـ شـجر » می شود « شـجر » و رفع « لاـ حجر » می شود « حجر ». نمی توان چیزی پیـدا کرد که هم « لا شجر » و هم « لا حجر » باشد یعنی هم شجر باشد و هم حجر باشد.

توجه کنیـد که عبـارت « الی غیر ذلـک » در مثـال دوم نیست. اگر می خواست چنـدین مثـال بزنـد و بعـداً می خواست بگوید مثالهای دیگر است تعبیر به « الی غیر ذلک » می کنـد ولی چون یک مثال زد لذا تعبیر به « الی غیر ذلک » نکرد. قاعدتاً بعد از یک مثال تعبیر به « الی غیر ذلک » نمی شود.

ص: ۷۳۲

بحث در قضیه تمام شد و در ضمن بحث از قضیه، دو تقسیم قضیه بیان شد یکی شرطیه متصله تقسیم به اتفاقیه و لزومیه شد و دیگر منفصله تقسیم به حقیقیه و مانعه الجمع و مانعه الخلو شد. آنچه باقی ماند قضیه حملیه است که می خواهد آن را بیان کند. چون اقسام قضیه حملیه زیاد بود لذا تقسیم آن را به تاخیر انداخت چون گاهی به حسب موضوع تقسیم می شود و گاهی به حسب محمول تقسیم می شود گاهی به حسب جهات تقسیم می شود و گاهی به حسب رابطه تقسیم می شود.

بیان اقسام قضیه حملیه به حسب موضوع/ بیان اقسام قضیه حملیه/ بیان اقسام قضیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام قضیه حملیه به حسب موضوع/ بیان اقسام قضیه حملیه/ بیان اقسام قضیه/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

فی اقسام الحملیه بحسب الموضوع (۱)

نکات مربوط به جلسه قبل:

نکته: عبارت « و المفهوم اما کلی و اما جزئی » اینگونه معنا شد که مفهوم واحدی ملاحظه شد یکبار حکایتش از کثیرین لحاظ شد و گفته شد که کلی است یکبار قیام این مفهوم به ذهن شخص خاصی لحاظ شد و گفته شد که شخصی و جزئی است. به مفهوم واحد دو حیثیت داده شد. یکی حیثیت حکایت از کثیرین داده شد و یکی هم حیثِ قیامش به ذهن یک شخص خاص داده شد. یعنی این مفهوم در ذهن یک انسانی که موجود شخصی حاصل شده است پس این مفهوم چون قیام به شخص دارد لذا شخص می شود این مفهوم غیر از مفهومی است که قیام به ذهن شخص دیگر دارد. اما در عین حال هر دو حکایت از کثیرین می کنند پس این مفهوم از باب اینکه حکایت از کثیرین می کند کلی است و از باب اینکه قیام به ذهن یک شخص و جزئی دارد جزئی می شود.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۳، س۱، نشر ناب.

بعضی از افراد طور دیگری احتمال دادند که می خواهیم آن احتمال را بررسی کنیم آیا صحیح است یا نه؟ گفتند مفهوم « انسان » را یکبار بدون اشرابِ هذا ملاحظه می شود یعنی گفته می شود « انسان » نه « هذا الانسان ». این، کلی است. بار دیگر همین انسان آورده می شود و « هذا » به آن اشراب می شود یعنی در ذهن خودمان « هذا الانسان » را ملاحظه می کنیم این، جزئی می شود. پس می توان گفت « المفهوم اما کلی و اما جزئی ». این بیانی بود که بعضی خواستند در این مثال بیان کنند و بگویند جزئی و کلی با هم جمع می شوند و مانعه الجمع نیست ولی اگر دقت کنید این توضیحی که برای این مثال بیان شد کافی نیست. « انسان » یکبار بدون اشرابِ « هذا » در ذهن آورده شد و یک مفهوم خالی از « هذا » مشیر به اشخاص متعدد گرفته شد و یکبار مفهوم «انسان » آورده شد و با « هذا » عجین شد و مشیر به شخص واحد گرفته شد. اگر دقت کنید در اینجا

دو مفهوم هست که یکی کلی و یکی جزئی است. اما در مثالی که بنده _ استاد _ گفتم یک مفهوم بود که به یک جهت کلی و به حیت دیگر جزئی شد یعنی جزئیت و کلیت در یک مفهوم و موضوع جمع شد ولی با دو حیث.

در این توجیهی که این بعض گفتند دو موضوع و دو مفهوم است که یکی متصف به کلیت و یکی متصف به جزئیت می شود و این را اجتماع نمی گویند.

ص: ۷۳۴

سوال: مگر ما نمی گوییم در هر تقسیمی اقسام، قسیم هم هستند و با هم جمع نمی شوند چگونه در این سه مثالی که برای مانعه الخلو بیان شد « الموجود اما ذهنی و اما خارجی، الممکن اما جوهر و اما عرض، المفهوم اما کلی و اما جزئی » دو قسم را با هم جمع کردید؟

جواب: جواب آن با توجه به مطلبی که در همین نکته بیان شد روشن می شود، ما وقتی می گوییم این دو قسم، قسیم هم هستند یعنی این قسم، آن قسم نمی شود ولی می تو انند در یک موضوع به دو حیثیت جمع بشوند مثلا گفته می شود « الکلمه اما اسم و اما فعل و اما حرف » هیچ وقت اسم و حرف یکی نمی شوند همینطور فعل و اسم یکی نمی شوند و فعل و حرف یکی نمی شوند چون قسیمِ هم هستند اما در یک موضوع می توان هر دو را جمع کرد مثلا « علی » را یکبار لحاظ می کنید به لحاظی که مستقل نباشد در اینصورت حرف می باشد و یکبار لحاظ می کنید به لحاظی که مستقل باشد در اینصورت فعل می باشد که به معنای « بالا رفتن » است. پس در یک کلمه به دو حیث، هم فعل هم حرف آورده شد با اینکه فعل و حرف، قسیم هم هستند پس در ما نحن فیه اشکال ندارد که گفته شود در تقسیم، اقسام آن قسیم هم هستند در عین حال در مانعه الخلوها که جمع، ممنوع نیست اقسام جمع شوند.

بحث امروز:

بیان تقسیم قضیه حملیه:

حملیه به چهار لحاظ تقسیم می شود.

ص: ۷۳۵

لحاظ اول: به لحاظ موضوع تقسیم می شود.

موضوع حملیه که ملاحظه می شود گاهی شخص است لذا گفته می شود قضیه حملیه، شخص است. گاهی موضوع ملاحظه می شود و دیده می شود که طبیعت است گفته می شود که قضیه حملیه ، طبیعیه است. گاهی موضوع ملاحظه می شود و دیده می شود که افراد است گفته می شود که قضیه حملیه، مهمله یا محصوره است زیرا اگر تعداد افراد مشخص نباشد مهمله است و اگر تعداد افراد مشخص باشد محصوره است.

لحاظ دوم: به لحاظ محمول تقسیم می شود.

گاهی حرفِ سلب جزء محمول قرار داده نمی شود به این، سالبه ی محصّله می گویند. گاهی حرفِ سلب جزء محمول قرار داده می شود به این، سالبه معدوله می گویند.

لحاظ سوم: به لحاظ رابطه ی قضیه ی حملیه تقسیم می شود.

مثلا در قضیه، لفظ « کان » آمده و گفته شده « کان زید قائما ». لفظ « کان » رابطه را بیان می کند این قضیه، حملیه ی ماضیه می باشد. گاهی لفظ « یکون » آورده می شود و گفته می شود « یکون زید قائما ». این قضیه، حملیه ی مستقبله است. به لحاظ رابطه، زمانی و غیر زمانی گرفته می شود. این مثالها برای زمانی بود اما غیر زمانی به اینصورت گفته می شود « زید قائم » که کاری به زمانش ندارید یا مانند « کان الله غفورا رحیما » که اگرچه لفظ « کان » می آید ولی لفظ « کان » در مورد خداوند _ تبارک _ منسلخ از زمان است.

لحاظ چهارم: به لحاظ جهات تقسیم می شود.

ص: ۷۳۶

مثلا گفته می شود قضیه، ضروریه یا دائمه یا مطلقه یا مرکبه یا بسیطه است.

پس توجه کردید که قضیه حملیه، هم به لحاظ موضوع و هم به لحاظ محمول و هم به لحاظ جهت و هم به لحاظ رابطه تقسیم می شود پس چهار گونه تقسیم برای قضیه حملیه وجود دارد که در هر تقسیمی قضیه ی حملیه، اقسامی پیدا می کند که باید یکی یکی مطرح شود. الان بحث در اقسام حملیه به حسب موضوع است. یعنی مصنف می خواهد بیان کند که حملیه به حسب موضوع، چند قسم پیدا می کند. در ضمنِ از این بحث، به تقسیم حملیه به حسب رابطه هم اشاره می شود و بعداً بحث جدایی به حسب رابطه نمی شود.

توضیح عبارت

فی اقسام الحملیه بحسب الموضوع

بحث در اقسام حملیه به حسب موضوع است.

حملیهٌ تقسیمها لقد رأوا بحسب الموضوع و المحمول او جهات او رابطه فلها تقسیمات اربعه

« حملیه » مبتدای اول و « تقسیمها » مبتدای ثانی و « لقد راوا » خبر برای مبتدای ثانی است و مجموع مبتدی و خبر ثانی، خبر برای مبتدای اول می شوند.

ترجمه: حملیه، تقسیم آن را منطقین این چنین دیدند که گاهی به حسب موضوع است و گاهی به حسب محمول است و گاهی به حسب جهات است و گاهی به حسب رابطه است. پس برای قضیه حملیه چهار تقسیم است.

مصنف بین « موضوع » و « محمول » عطف به « واو » گرفته و بقیه را عطف به « او » گرفته است. هر دو صحیح است ولی در یک جایی ناچار شده لفظ « او » بکار ببرد چون قافیه اش اینگونه اقتضا می کرده زیرا تعبیر به « لقد رأوا » کرده است باید بگوید « بحسب الموضوع و المحمول او الجهات » نمی تواند بگوید « بحسب الموضوع و المحمول و الجهات » تا با « لقد رأوا » هم قافیه در بیاید.

ص: ۷۳۷

در نسخه سنگی بعد از « رأوا » الف قرار نداده و به این صورت نوشته « رأو ».

نکته: مفعول « لقد رأوا » حذف شده است و لفظ « حملیه » دلالت بر آن مفعولِ حذف شده می کند لذا اگر در بعضی کتابها به اینصورت نوشته « حملیةً تقسیمَها لقد رأوا » در صورتی که لام صدارت طلب نباشد اینگونه توجیه می شود که « حملیه » مفعول « لقد رأوا » بشود و « تقسیمها » بدل برای « حملیه » باشد.

و هذا کما ان الحرکه تُقَسِّم بحسب القابل الی السماویه و العنصریه

شئ تقسیم به تقسیمات متعدد با لحاظ های متعدد شد. گاهی شئ تقسیم به تقسیمات متعدد می شود ولی لحاظ های متعدد نمی شود. بلکه در عَرَضِ این تقسیم، تقسیم دیگر هم وارد می شود. اما یکبار با لحاظ های مختلف تقسیم می شود یعنی شئ واحد را اگر به یک صورت لحاظ کنید یک تقسیم درست می شود اگر به صورت دیگر لحاظ کنید تقسیم دیگر درست می شود. ما در بحث خودمان این کار را کردیم زیرا موضوع را لحاظ کردیم و یک تقسیم درست شد. محمول را لحاظ کردیم، یک تقسیم دیگر درست شد و همینطور رابطه و جهات را لحاظ کردیم، یک تقسیم دیگر درست شد. مصنف نظیر می آورد و می گوید این گونه تقسیم ها داریم که یک شئ به لحاظ های مختلف ملاحظه می شود و با هر لحاظی برای آن تقسیم آورده می شود مثل « حرکت » که متقوّم به شش چیز است که عبارتند از:

۱ــ مبدء.

۲ــ منتهی.

۳ــ فاعل حرکت.

۴ــ قابل حرکت « که به آن، موضوع حرکت و متحرك هم گفته می شود ».

۵ــ مسافت که « ما فیه الحرکه » است یعنی حرکت در آن انجام می شود.

۶ــ زمان که وقت حرکت است.

به دو امر از این ۶ امر که عبارت از مبدء و منتهی می باشد حرکت، تقسیم نمی شود اما به چهار مقوم دیگر تقسیم می شود.

قضیه حملیه هم متقوّم به چهار چیز است که عبارتند از:

۱ــ موضوع.

۲ــ محمول.

۳ــ رابطه.

۴ــ جهت.

البته اگر قضیه حملیه، موجّهه باشد متقوّم به چهار چیز است اما اگر مطلقه باشد متقوم به چهار چیز نیست بلکه به سه چیز است. البته در قضیه مطلقه که جهت ذکر نمی شود ماده موجود است و او ذکر نشده است اما اگر ذکر شود جهت می شود. و اگر ذکر نشود ماده می شود. ماده، همان کیفیت نسبت است که آیا وجوب یا امتناع یا امکان یا دوام است؟

اگر به اینها تصریح شود به آن، جهت قضیه گفته می شود. اگر ماده ملاحظه شود هر قضیه دارای چهار قوام است. و اگر جهت ملاحظه شود هر قضیه می تواند چهار مقوّم داشته باشد و می تواند سه مقوم داشته باشد.

الان ما می گوییم هر قضیه چهار مقوم دارد همانطورنی که حرکت متقوم به چهار تا « البته مقوم به ۶ تا بود ولی دو تا کنار گذاشته شد » می باشد حملیه هم متقوم به چهارتا می باشد. در اینصورت حرکت با لحاظ هر کدام از این مقوّم ها جداگانه تقسیم می شود. قضیه حملیه هم به حسب هر کدام از مقوم ها جداگانه تقسیم می شود.

این توضیحاتی که بیان شد به خاطر این بود که معلوم شود چرا مرحوم سبزواری مثال « حرکت » را انتخاب کرد. چون در قضیه حملیه چهار تقسیم وجود دارد در حرکت هم چهار تقسیم وجود دارد.

ترجمه: و این « تقسیم حملیه به چهار تقسیم ـ نه چهار قسم ـ که هر تقسیم مشتمل بر چند قسم است » مثل این است که حرکت تقسیم می شود، حسب قابل به سماوی و عنصری.

مراد از « القابل » یعنی موضوع حرکت که حرکت را قبول می کند که مراد، متحرك است. متحرك دو قسم می شود:

۱ـ متحرکی که از قسم فلك است که به این حرکت فلکی می گویند.

۲ـ متحرکی که از قِسمِ عنصر است. که به این حرکت عنصری می گویند.

نکته: ممکن است کسی در اینجا بگوید که یك قسم حرکت داریم که سماویه و عنصریه نمی باشد. البته نمی توان برای آن مثا ل زد چون وجود ندارد. بنده ـ استاد ـ می خواهم بیان کنم که چرا قسم سوم وجود ندارد. موجوداتی که داریم منحصر دو مجردات و مادیات است. مجردات اصلا حرکت ندارند لذا از محل بحث بیرون است. مادیات باقی می ماند. مادیات تقسیم به عنصریات و فلکیات می شود. عنصریات هم تقسیم به بسائط و مرکبات می شوند. پس مادیات سه قسم اند که عبارتند از:

۱ـ سماوات.

۲ـ عنصریات مرکب.

۳ـ عنصریات بسیط.

اگر این سه را کنار بگذارید هیچ مادی باقی نمی ماند بلکه موجود مجرد باقی می ماند.

و بحسب الفاعل الی الارادیه و غیرها

توجه کنید که مرحوم سبزواری در تقسیم اول اینگونه نفرمود « الی السماویه و العنصریه و غیرهما » چون غیر این دو وجود ندارد « حرکت جوهری هم اگر داشته باشید جزء سماوی یا عنصری قرار داده می شود » اما در اینجا تعبیر به « غیرها » می کند. نفس ما حرکت می کند و چون موجودی ارادی است لذا حرکتش هم ارادی می شود. نفس ما فاعل است و فاعل با اراده کار می کند اصطلاحا گفته می شود که حرکت، حرکت ارادی است. حرکت طبیعی هم وجود دارد. سنگ را وقتی از بالا رها می کنید تا پایین بیاید طبیعتش که صورت نوعیه اش می باشد آن را به سمت پایین می کِشد پس حرکت سنگ، حرکت طبیعی می شود. حرکت قسری هم برای متحرك هست که یا محركِ ارادی، سنگی را به سمت بالا پرتاب می کند یا محرك طبیعی در وقتی که پایین می آید شیئ را با خودش پایین می آورد. در جایی که حرکت ارادی، سنگی را به بالا پرتاب می کند به آن، حرکت قسریِ مستند به اراده گفته می شود یعنی حرکتی است که تحمیلی می باشد و بر سنگ تحمیل شده است.

اما اگر طبیعی باعث حرکت تحمیلی شود مثلا سنگی بر روی طاقچه ای قرار دارد و سنگ دیگری از بالا به سمت پایین می آید و به سنگِ بر روی طاقچه برخورد می کند و این را هم با خودش پایین می آورد این را حرکت قسری طبیعی می گویند چون طبیعت، این قسر را ایجاد کرده است.

همانطور که ملاحظه می کنید این حرکت قسری، یا مستند به اراده می شود یا مستند به طبیعت می شود ولی رسم اینگونه است که ما آن را جزء ارادی و طبیعی نمی شماریم بلکه یک قسم مستقل برایش قرار می دهیم و گفته می شود « حرکت قسری » که به معنای « حرکت تحمیلی » است. بنابراین حرکت به حیث فاعل بر سه قسمِ ارادی، طبیعی و قسری می شود. اگر « قسری » را ملحق به « ارادی » و « طبیعی » کنید در اینصورت حرکت به حسب فاعل دو قسم می شود زیرا گاهی « ارادی » و گاهی « طبیعی » است.

ترجمه: حرکت به حسب فاعل تقسیم می شود به ارادیه و غیر ارادیه « بیان شد که غیر ارادی یا به معنای طبیعی است یا به معنای طبیعی و قسری است ».

و بحسب ما فیه الی الإینیه و غیرها

حرکت در یک مقوله ای انجام می گیرد. مثلا شخصی که راه می رود مقو له ی أین را تبدیل می کند یعنی این شخص نسبتی با این نقطه از زمین دارد وقتی یک قدم برمی دارد این نسبتش از بین می رود و نسبت به نقطه ی دیگر پیدا می شود و هکذا. این نسبتها را أین می گویید. این شخص، تبدل أین دارد یعنی حرکت در أین دارد و أین را عوض می کند. مسافتی که این شخص در آن حرکت می کند به آن، ما فیه الحرکه می گویند یعنی آنچه که حرکت در آن انجام می شود. از این مقوم، گاهی تعبیر به « مسافه » و گاهی تعبیر به « ما فیه الحرکه » می شود. لفظ « مسافه » خاص است و اختصاص به حرکت مکانی دارد اگرچه گاهی در غیر حرکت مکانی استفاده می شود ولی بیشتر در حرکت مکانی استعمال می شود. اما اگر تعبیر به « ما فیه الحرکه » شد عام می باشد که شامل حرکت أینی و حرکت کیفی می شود یعنی این سبب که در کیف خودش حرکت می کند آن کیفیت برای این سبب، مسافت می شود ولی غالبا به آن، مسافت گفته نمی شود بلکه تعبیر به « ما فیه الحرکه » می شود. پس روشن شد که « ما فیه الحرکه » عام تر از « مسافه » است.

بیان شـد که حرکت، احتیاج به « ما فیه الحرکه » دارد یعنی متحرک در یک چیزی حرکت می کنـد که آن چیز می توانـد أین باشد و می تواند کیف باشد مثلا سـیبی که از سبزی به زردی و سـرخی حرکت می کند حرکت در کیف است و می تواند در کم باشـد مثل اینکه انسانی بـدنش رشـد می کنـد و از نقصانی به سـمت زیاده می رود که حرکت در کمّ است. می توانـد در وضع باشـد مثل انسانی که به دور خودش می چرخد مثلا تا الان دست راسـتش به سـمت این درب بوده است الان که چرخید دست چپش به سمت این درب قرار گرفت. وضعی که قبلا داشت الان تغییر کرد.

پس به لحاظ مسافت چهار قسم حرکت وجود دارد:

۱ـ حرکت أینی که تبدل مکانی است.

۲ـ حرکت کیفی که تبدل کیف است.

۳ـ حرکت کمی که تبدل کمّ است.

۴ـ حرکت وضعی که تبدل وضع است.

آیا حرکت جوهری وجود دارد که شئ در جوهر خودش حرکت کند؟ مرحوم صدرا می فرماید چنین حرکتی وجود دارد. ابن سینـا می گویـد وجود نـدارد. مـا به این بحث هـا کـاری نـداریم مـا حرکت را به حسب « مـا فیه الحرکه » تقسـیم می کنیم می خواهد جوهر جزء آن باشد و به ۵ قسم تقسیم شود یا جوهر جزء آن نباشد و به ۴ قسم تقسیم شود.

ترجمـه: و بـه حسـب آنچـه که حرکت در آن چیز است تقسـیم به اینیه و غیر اینیه « یعنی کیفیّه و کمیّه و وضعیّه و اگر کسـی معتقد به حرکت در جوهر باشد جوهریه هم اضافه می شود» شد.

ص: ۷۴۲

و بحسب الوقت الی الدائمه و المنقطعه و السریعه و البطیئه الی غیر ذلک

حرکت به حسب وقت تقسیم می شود به حرکت دائمه مثل حرکت فلک که به لحاظ وقتش گفته می شود دائمی است. اما حرکت خودمان از اینجا تا منزل خودمان را منقطعه می گویند.

حرکت در یک زمان محدود اگر وقت کمتری داشته باشد سریعه گفته می شود و اگر وقت بیشتری بخواهد، بطیئه گفته می شود. پس حرکت به حسب وقت می تواند سریعه و می تواند بطیئه باشد.

« الی غیر ذلک »: تقسیمات دیگری به حسب زمان وجود دارد که اسم آن را دائمه و منقطعه یا سریعه و بطیئه نمی گذاریم مثل حرکت نهاریه و لیلیه یا حرکت شبانه روزی. حرکت سالانه خورشید در حرکت شبانه روزی که می کند لیل و نهار برای زمین درست می شود و در حرکت سالانه اش چهار فصل برای زمین درست می شود.

ذی ای القسمه بحسب الرابطه قد مضت انها ثنائیه و ثلاثیه

بعد از اینکه چهار قسم حرکت را به عنوان مثال بیان کرد « نه به عنوان اینکه مورد بحث باشد چون بحث در تقسیم حرکت نبود » به اصل بحث برمی گردد. چهارمین تقسیم، به حسب رابطه بود لذا با اسم اشاره ی نزدیک که لفظ « ذی » می باشد اشاره به آن قسم چهارم می کند که اگر رابط ذکر نشود ثنائی می باشد و اگر رابط ذکر شود ثلاثی می باشد مثل « کان زید قائما » یا « زید هو القائم » که رابط « در یک مثال فعل است و در مثال دوم اسم است » ذکر شده به آن قضیه ثلاثی گفته می شود. اما گاهی رابط ذکر نمی شود و به آن قضیه ثنائی گفته می شود.

ترجمه: قسمت به حسب رابطه قبلا گذشت که ثنائیه و ثلاثیه است و زمانی و غیر زمانی است.

۱ ــ بیان اقسام قضــیه حملیه به حسب رابطه و موضوع ۲ ــ بیان سور قضــیه حمله و شرطیه/ بیان قضیه حملیه / بیان اقسام قضیه / قضایا/ منطق / شرح منظومه. ۹۴/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ــ بیـان اقسـام قضـیه حملیه به حسب رابطه و موضوع ۲ ــ بیان سور قضـیه حملیه و شـرطیه/ بیان قضـیه حملیه / بیان اقسام قضیه / قضایا/ منطق / شرح منظومه.

ذی ای القسمه بحسب الرابطه قد مصنت انها ثنائیه و ثلاثیه و زمانیه و غیر زمانیه (۱)

بیان شـد که حملیه را به چهار اعتباری توان تقسـیم کر. که عبارتند از موضوع و محمول و جهات و رابطه. چون بحث از رابطه گذشـته است مصـنف بحث از رابطه را به صورت اشاره ذکر می کنـد لـذا قبل از درود در بقیه اقسام حملیه، اشاره این قسـمت می کند و آن را ابتدا ذکر می کند.

بیان تقسیم قضیه حملیه به لحاظ رابطه:

تقسیم اول:

۱ ــ ثلاثیه: قضـیه ای که رابطه ذکر می شود یعنی دارای سه عضو می شود که عبارتند از موضوع و محمول و رابطه مثل « زید هو قائم ».

۲ ــ ثنائیه: قضیه ای که رابطه ذکر نمی شود که مشتمل بر موضوع و محمول به تنهایی است مثل « زید قائم ».

تقسیم دوم:

۱ ــ زمانیه: اگر رابطه از افعال ناقصه باشد مثل « زید کان قائما » یا « زید یکون قائما ».

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۳، س۵، نشر ناب.

۲ ــ غیر زمانیه: اگر رابطه ضمیر قرار داده شود مثل « زید قائم » یا « زید هو قائم ».

توضیح عبارت

ذی ای القسمه بحسب الرابطه قد مضت انها ثنائیه و ثلاثیه و زمانیه و غیر زمانیه

ضمیر « انها » به « حملیه » برمی گردد.

« ذی »: اسم اشاره ی مونث است و لفظ « الرابطه » هم مونث است چون تاء دارد ولی « ذی » به « الرابطه » برنمی گردد بلکه به« تقسیم » برمی گردد و « تقسیم » مذکر است. مرحوم سبزواری می خواهد بفرمائید که من « تقسیم » را تبدیل به « قسمت » کردم و چون « قسمت » مونث بود لفظ « ذی » که اسم اشاره ی مونث است آوردم. لذا تفسیر به « ای القسمه » می کند.

ترجمه: قسمت به حسب رابطه گذشت که قضیه حملیه، ثنائیه « یعنی دو جزئی » است « اگر رابطه اش ذکر نشود » و ثلاثی « یعنی سه جزئی » است « اگر رابطه اش ذکر شود » و همچنین زمانی است « اگر رابطه اش از افعال ناقصه باشد و غیر زمانی است « اگر رابطه اش ضمیر باشد ».

و ما ای تقسیم بموضوع و بحسبه فقل فی بیانه ما ای طبیعه محمول حُمِلت علی الموضوع

« و بحسبه » عطف تفسیر به « بموضوع » است

مرحوم سبزواری « ما » را کنایه از « تقسیم » می گیرد اگر کنایه از « قسمت » هم گرفته شود اشکال ندارد.

« بموضوع »: یعنی « بحسب الموضوع » چنانچه خود مصنف اینگونه تفسیر کرده است.

ص: ۷۴۵

تقسیمی که به حسب موضوع است در بیان تقسیم اینچنین بگو که اگر محمول، بر شخص حمل شده است در اینصورت قِسمی از قضایای حملیه تشکیل می شود مثل « زید قائم » و « زید کاتب » و اگر بر طبیعت حمل شده است قسم دیگر حادث می شود مثل « الانسان نوع » و « الحیوان جنس » در اینجا کاری به افراد ندارد زیرا فرد انسان نوع نیست فرد حیوان هم جنس نیست بلکه خود طبیعت انسان، نوع است و خود طبیعت حیوان، جنس است. و اگر بر افراد حمل شده است قسم سوم حادث می شود که موضوع آن نه شخص و نه طبیعت قرار داده شده است این بر دو حالت است:

الف: تعیین نشده که مراد از افراد، بعض است یا کل است؟ این را قضیه ی مهمله می گویند.

ب: تعیین شده که مراد از افراد، بعض است یا کل است. این را قضیه ی محصوره می گویند که این محصوره یا کل افرادش ملاحظه شده که به آن محصوره ی کلیه گفته می شود یا بعض افرادش ملاحظه شده که به آن محصوره ی جزئیه گفته می شود. سپس گفته می شود که یا سالبه یا موجبه است که ۴ قسم برای محصوره بدست می آید.

ترجمه: و تقسیمی که به حسب موضوع است در بیانش اینطور بگو « مصنف، محمول را یک قسم خاص قرار نداده تعبیر به _ طبیعه _ کرده و نخواسته از طریق محمول، تقسیمی را در اینجا ارائه بدهد لذا تعبیر به _ طبیعه المحمول _ کرده است » طبیعت محمول حمل می شود بر موضوع.

ص: ۷۴۶

إما حُمِلت علی شخص فشخصیه تلک القضیه

یا طبیعتِ محمول حمل می شود بر شخص، در اینصورت این قضیه شخصیه می شود.

أم علی الطبیعه الکلیه من حیث هی کلیه فالقضیهَ الطبیعیهَ سَمّ

یا این محمول حمل شده بر طبیعت کلیه از حیث کلی بودن، مثلا حمل بر انسان شده است. « انسان » را می توان کلی ملاحظه کرد و می توان شخص ملاحظه کرد زیرا زید هم انسان است ولی انسان را من حیث هی الکلیه ملاحظه کنید در اینصورت محمول را بر این انسانی که به حیث کلی ملاحظه شده مترتب کنید و بگویید « الانسان نوع ».

ترجمه: یا این طبیعت محمول حمل شده بر موضوعی که طبیعت کلی است با این حیث که کلی باشد « یعنی شما آن را به صورت کلی لحاظ کرده باشید نه شخص » قضیه را طبیعی بنام.

و الحکم ان کان علی الافراد له ای للموضوع و لکن لم یُبنِ کمیّهٌ ای کمیه افراد الموضوع فمهمله

حکم « یعنی محمول » را بر افرادی که موجود برای موضوع شده باشد و لکن بیان نشده باشد کمیتِ افراد موضوع. این قضیه، قضیه ی حملیه ی مهمله است. می توان به اینصورت بیان کرد که ضمیر « لم یبن » به « حاکمی » که از « حکم » فهمیده می شود بر گردد یعنی: لکن حاکم، کمیت افراد موضوع را بیان نکرده در اینصورت این قضیه، مهمله می شود. این در صورتی بود که متعدی باشد اما اگر لازم باشد « کمیه » فاعل آن می شود.

و ان یکن کلا و بعضا من افراد الموضوع قدَّره حاکِمُها فاعل قدر و الضمیر للقضیه فهی محصوره مسوره

ص: ۷۴۷

مرحوم سبزواری می فرماید « حاکمها » فاعل « قدر » است و ضمیر « حاکمها » به « قضیه » برمی گردد. ضمیر « قدره » به « موضوع » برمی گردد.

ترجمه: اگر کل افراد موضوع و بعضی افراد موضوع را حاکم قضیه فرض کرده باشد « مراد از حاکم قضیه یعنی کسی که قضیه را ساخته و در این قضیه حکم می کند که همان آورنده ی قضیه و متکلم به قضیه است » آن قضیه، محصوره می شود به یک اسم و مسوره است به اسم دیگر.

« کلا »: یعنی کل افراد.

« بعضا »: مرحوم سبزواری عبارت « من افراد الموضوع » را آورده و مربوط به « بعضا » می باشد. اما اگر کسی بخواهد « من افراد الموضوع » را مربوط به « کلا » و « بعضا » هر دو کند شاید بتواند چون کلمه « من » آمده مربوط کردنش به « بعضا » خیلی خوب است ولی مربوط کردن به « کلا » هم غلط نیست.

« محصوره »: یعنی دور افرادش حصار کشیده شده حصاری که تعیین کننده است.

« مسوره »: یعنی سور برای آن گذاشته شده است. « سوره » همان لفظی است که مراد گوینده از موضوع را تعیین می کند که آیا مراد همه افراد موضوع است یا بعض افراد موضوع است.

اسم آخر لها ای منسوبه الی السور

مرحوم سبزواری می فرماید مسوره، اسم دیگری برای محصوره است که معنای مسوره این است « منسوبه الی السور » یعنی منسوب به سور است و به عبارت دیگر قضیه ای است که دارای سور است.

للسلب و الایجاب اللام للتعلیل خُذ بالاربع المحصورات

لام در « للسلب » برای تعلیل است و بمنزله ی باء سببیت می باشد یعنی به سبب سلب و ایجاب، آن محصوره ای را که کلی و جزئی گرفتید چهار تا کن. آن دو تا عبارت بودند از کلی و جزئی به توسط سلب و ایجاب این دو را چهار تا کن.

ترجمه: به سبب سلب و ایجاب چهار تا بگیر محصورات را « یعنی محصوراتی که تا الان دو تا بودند را چهار تا بگیر ».

ای بسبب السلب و الایجاب فی المحصوره الکلیه و الجزئیه صارت المحصورات اربع

ترجمه: به وسیله سلب و ایجاب که هم در محصوره ی کلیه می آیند « و دو محصوره ی کلیه درست می کنند » و هم در محصوره جزئیه می آیند « و دو محصوره ی جزئیه درست می کنند » محصورات چهار تا می شوند.

کلّاً و بعضاً مفعول مقدم ای لفظ کل و بعض سور الایجاب فی باب القضایا دعی

تا اینجا قضیه حملیه به حسب موضوع بیان شد. یکی از اقسام، محصوره بود که به چهار قسم تقسیم شد از اینجا می خواهد سور آن چهار قسم را بیان کند.

ترجمه: لفظ « کل » و لفظ « بعض » را در قضایا سور ایجابی بخوان « یعنی سور قضیه ی موجبه بخوان ».

لفظ « کلا » و « بعضا » مفعول مقدم است.

و الیا للاطلاق و دع بمنزله ضع

« دعی »: به معنای « خواندن » یا به معنای « قرار دادن » است. لفظ « یاء » در آن برای اطلاق است و « دع » بمنزله « ضع » است از جهت وزن یا از جهت معنا یا از جهت ساخت به اینکه « وضع » تبدیل به « ضع » شده، « ودع » هم تبدیل به « دع » شده.

ص: ۷۴۹

« للاطلاق »: « اطلاق » بر حرف مدی که از اشباع حرکت حاصل شده و در قافیه شعرها قرار داده می شود، می گویند. مثلا گاهی گفته می شود که این « الف »، « الف » اطلاقی است یعنی از اشباع حرکتی که فتحه است درست شده یا این « یاء »، « یاء » اطلاقی است یعنی از اشباع حرکتی کسره است درست شده یعنی « دَعِ » بوده کسره که اشباع شده تبدیل به یاء شده. اینچنین یائی که از اشباع کسره به وجود آمده به آن یاء اطلاقی می گویند. کسره ای که « دع » گرفته به خاطر ضرورت شعری است که در آخر مصرع قرار گرفته و الا خود این فعل آخرش ساکن است.

لا شیء لا واحد ای هذان اللفظان سور للسلب الکلی و للجزئی لیس بعض او لیس کل

لفظ « لاشی » و « لا واحد » سور برای سلب کلی است و « لیس بعض » و « لیس کل » سور برای سالبه ی جزئی است.

و السور للشرطیه یکون مهما و کلما و قد یکون ای هذا اللفظ

تا اینجا سور قضایای حملیه بیان شد بحث در قضایای شرطیه نیست ولی چون در قضایای شرطیه هم این چهار قسم محصوره وجود دارد « یعنی هم کلیه و هم جزئیه وجود دارد همچنین هم سالبه و هم موجبه وجود دارد » به این مناسبت سور شرطیه را هم می گوید اگر متصله باشد « توجه کنید که مصنف نمی گوید _ اگر متصله باشد _ ولی چون بعداً منفصله را توضیح می دهد معلوم می شود که مرادش از این شرطیه، شرطیه ی متصله است قبلا هم اگر یادتان باشد مرحوم سبزواری به قضیه متصله، شرطیه می گفت و به منفصله، شرطیه نمی گفت مگر تسامحا. از منفصله تعبیر به قوه الشرطیه می کرد. در هر صورت مراد از _ الشرطیه _ را یا به اعتبار اینکه بعداً منفصله ذکر می شود متصله بگیرید یا به اعتبار اینکه شرطیه بر متصله اطلاق می شود آن را متصله بگیرید در هر صورت مراد از _ الشرطیه _ در اینجا شرطیه ی متصله است عبارتند از « مهما » و « کلما » که این دو سور موجبه ی کلیه هستند و « قد یکون » که سور موجبه ی جزئیه است.

ص: ۷۵۰

فلا یکون ایطاء مع الاول

توجه کنید که در این بیت، چه در مصرع اول و چه در مصرع دوم لفظ « یکون » آمده است یکی از عیوب شعر این است که در مصرع اول و دوم، یک لفظ بیاید اما اگر این یک لفظ دارای دو معنا باشد آن عیب برطرف می شود و شعر معیوب نیست. در جایی که یک معنا باشد در علم بدیع به آن اصطلاحا « ایطاء » می گویند یعنی آوردن یک کلمه با یک معنا در قافیه ی شعر. در اینجا مراد از « یکون » اولی، معنای آن است و مراد از « یکون » دومی، لفظ آن است. پس معنای این دو یکی نیست لذا شعر معیوب نیست.

« فلاـ یکون »: این فاء تفریع است یعنی وقتی مراد از « یکون » در « و قد یکون » لفظ آن است و با «یکون » در عبارت « للشرطیه یکون » فرق دارد لذا ایطائی با توجه به « یکون » اول پیدا نکرده است « توجه کنید که فلا یکون تامه است می توان ناقصه گرفت و ضمیر آن را به شعر برگرداند و اینگونه معنا کرد: که این شعر ایطاء نیست ».

تا اینجا سور شرطیه آن هم فقط موجبه اش بیان شد اما سالبه اش بیان نشد. سالبه را می توان قیاس به موجبه کرد مثلا « قد یکون » برای موجبه جزئیه است اما « قد لا یکون » برای سالبه ی جزئیه خواهد بود.

و السور للکلیه المنفصله فدائما

سور قضیه کلیه ی منفصله لفظ « دائما » است.

ص: ۷۵۱

اوله اما حرف زائد و اما امر

ضمیر « اوله » به لفظ « فـدائما » برمی گردد. اولِ لفظِ « فـدائما » لفظ « فاء » می باشد که یا حرف زائد است چون در اینجا « أما » وجود نـدارد تا این « فاء » جواب « أما » باشـد. در اینصورت مفتوح خوانده می شود و گفته می شود « فَدائما » یا امر از « وفی یفی » می باشـد در اینصورت لفظ « فاء » امر است و بایـد مکسور خوانـده می شود و گفته می شود « فِدائما » در اینصورت که امر باشد معنای عبارت به اینصورت می شود « سور کلیه منفصله را لفظ دائما قرار بده و بدان و به آن برس ». « وفی » به معنای « رسیدن » است.

او ابدا او ماثَله کدهراً و سرمداً

یا سور را « ابدا » قرار بده یا مماثل « ابدا » قرار بده مثل « دهرا » و سرمدا.

« ماثله »: به فتـح ثاء باید خوانده شود ولی مرحوم سبزواری می فرماید اگر به کسـر بخوان بهتر است چون با منفصـله ای که در آخر مصرع اول آمد هماهنگ شود زیرا در مصرع قبلی لفظ « المنفصِلَه » بود لذا « ماثِلَه » بخوان.

مثل دائما اما العدد زوج و اما فرد

مصنف برای منفصله موجبه کلیه مثال با سور « دائما » می زند.

ثم ان کسر المثلثه اولی کما لایخفی

« المثلثه » به معنای « ثاء » سه نقطه است.

کسر حرف « ثاء » سه نقطه در لفظ « الماثله » اولی است تا با مصرع اول هماهنگ شود.

ص: ۷۵۲

بیان علت این که چرا قضایای شخصیه در علوم عقلیه اعتبار ندارند/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان علت این که چرا قضایای شخصیه در علوم عقلیه اعتبار ندارند/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

غوص فی لمیه عدم اعتبار الشخصیه فی العلوم (۱)

بیان شد که قضیه حملیه به چهار لحاظ تقسیم می شود. یکی به لحاظ موضوع بود این بخش بیان شد. سپس به سه لحاظ دیگر اشاره شد که در جلسات بعد توضیح داده می شود. بعد از اینکه قضیه به لحاظ موضوع تقسیم شد مباحث فرعی پیش می آید که باید مطرح شود. یکی از اقسامی که برای قضیه حملیه به اعتبار موضوع گفته شد این بود که قضیه تقسیم به شخصیه و غیر شخصیه می شود الان درباره قضیه شخصیه می خواهد بحث کند. بحثی بعداً می آید که درباره ی احکام موضوع است. این مطالب فرعی که مربوط به تقسیم قبل است ذکر می شود وقتی این مطالب فرعی تمام شد وارد دومین تقسیم و سومی و چهارمی می شود بنده ـ استاد ـ اشاره کردم که یکی از تقسیم ها مطرح نمی شود چون قبلا درباره اش بحث کرده بود و آن تقسیم به لحاظ رابطه بود که قضیه به ثنائیه و ثلاثیه تقسیم می شد. این تقسیم دوباره بیان نمی شود چون قبلا بیان شده بود. پس سه تقسیم هست که یکی به لحاظ موضوع و یک به لحاظ محمول و یکی به لحاظ جهات است. تقسیم به لحاظ موضوع مطرح شده بود و الان مصنف احکام مربوط به آن را بیان می کند.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۵، سطر۶، نشر ناب.

از جمله اقسامی که در تقسیم به لحاظ موضوع بود قضیه شخصیه است. در این فصل بیان می کند که قضیه شخصیه در علوم اعتبار ندارد اگرچه در محاورات بکار می آید.

اگر محاورات را ملاحظه کنید خیلی از قضایا قضایای شخصی هستند اما از آنها استفاده برده می شود ولی قضایای شخصی در علوم معتبر نیستند. مثلا اگر گفته شود « فلان انسان، فلان حکم را دارد » در علوم مطرح نمی شود. در علوم به اینصورت مطرح می شود « کل انسانها اینچنین حکمی دارند » مثلا گفته می شود « انسان، کاتب است » یا « انسان، متحرک است ».

به چه علت در علوم از قضایای شخصیه استفاده نمی شود؟ مصنف یک جهت را در شعر آورده است و یک جهت را در شرح آورده است اما آیا این دو جهت، دو تا به حساب می آیند یا یکی را می توان به دیگری ارجاع داد؟ هر دو، محتمَل است ولی ما دو تا به حساب می آوریم.

دلیل اول: قضایای شخصیه « به تعبیر مصنف » جهتِ فقرِ نفس ما هستند وقضایای کلیه، جهت غنایِ نفس ما هستند. منظور ایشان این است که نفس ما دارای دو حیث است:

۱ _ حیث فقر.

۲ _ حیث غنا.

ما اگر چه نسبت به خداوند _ تبارک _ فقر محض هستیم ولی به لحاظ خودمان بالاخره یک امتیازاتی و کمالاتی را واجد هستیم. آن کمال را خداوند _ تبارک _ به ما داده و ما از جهت آن کمالات، فقیر الی الله هستیم اما اگر خودمان را ملاحظه کنید دارای کمالاتی هستیم ولو کمالاتی عاریتی باشیم پس نفس ما، فقر خالص نیست اگرچه نسبت به خداوند _ تبارک _ فقر خالص است. پس نفس ما هم دارای حیث فقر و هم دارای حیث غنا است.

ادراک جزئیات، حیث فقر ما می باشد یعنی احتیاجِ ما را نشان می دهد ولی ادراک کلیات، حیث غنای ما می باشد یعنی بی نیازی ما را نشان می دهد ما وقتی می خواهیم جزئی را درک کنیم احتیاج به ابزار بدنی داریم یعنی محتاج به بدن و فقیر الی البدن می شویم. اما در وقتی که می خواهیم کلیات را درک کنیم هیچ احتیاجی به قوای بدنی نداریم. خود نفس ما که توانایی نطق و تعقل دارد، تعقل می کند. درست است که در مقدماتِ تعقل، احتیاج به بدن هست ولی در نفس تعقل و خود تعقل احتیاج به بدن نداریم. یعنی نفس ما در بعضی از کارهایش محتاج است که کمک بگیرد اما در یک کارش احتیاج به چیزی ندارد و به طور مستقیم عمل می کند « توجه کنید که نفس در خود تعقل احتیاج به چیزی ندارد اما در مقدماتِ آن احتیاج دارد ».

در « احساس » که ادراک جزئی است احتیاج به آلت است یعنی تا این چشم نباشد نفس ما نمی بیند اینکه قوه ی باصره آلتی برای نفس ما باشد یا خود نفس باشد مهم نیست. اگر قوه ی باصره، آلت برای نفس باشد، نفس نیاز به دو آلت دارد تا ببیند یکی باصره است و یکی چشم می باشد چون باصره غیر از چشم است. در چشمِ ما که جسم می باشد یک نیرویی به نام باصره نهفته است که می بیند اما چشم نمی بیند لذا بعضی از انسانها را که ملاحظه می کنید می بینید چشم آنها ظاهرش خیلی زیباست و در ظاهر همه چیز سالم است اما نمی بیند. بعضی از افراد نابیناها، تخم چشمشان ناقص است اما آن بعض از افراد نابیناها که تخم چشمشان سالم است ولی نمی بیند. این ندیدن به خاطر این است که قوه ی باصره را ندارد. پس بین قوه باصره و چشم فرق است. چشم آلتِ قوه ی باصره می باشد نه اینکه خود قوه ی باصره باشد. قوه ی باصره حلول در چشم کرده است اما جایگاه قوه ی باصره در خود چشم نیست بلکه در ملتقی العصبتین در جلوی پیشانی می باشد یعنی در جایی که در عصبِ خارج شده از پشتِ چشم با هم التقاء و برخورد پیدا می کنند.

پس معلوم شد که قوه ی باصره با چشم فرق دارد. چشم، آلت برای قوه ی باصره است. بنابر نظر مشاء، قوه باصره هم آلت برای نفس است. بنابر نظر مرحوم صدرا قوه ی باصره همان نفس است ولی مرتبه پایین نفس می باشد. بنابر نظر فخر رازی، قوه ی باصره همان نفس است ولی تعبیر به این نمی کند که مرتبه ی نازله ی نفس است. کاری به این مباحث نداریم در هر صورت قوه ی باصره را چه با نفس یکی بگیرید چه آلت نفس قرار دهید، چشم آلت نفس است و نمی توان چشم را از آلت بودن در آورد. نفس ما اگر بخواهد ببیند باید به وسیله آلت یعنی چشم ببیند. حال یا با یک آلت ببیند که چشم است چنانچه مرحوم صدرا می گوید یا با دو آلتِ پی در پی ببیند که باصره و چشم است چنانچه مشاء می گوید. پس ادراک جزئی به توسط نفس انجام می شود و نفس برای بدست آوردن آلت ناچار است که از بدن استفاده کند و این، حیث فقرِ نفس است. نفس برای کارش احتیاج به آلتِ بدنی دارد که بیرون از نفس می باشد پس معلوم شد که نفس در تمام احساسات احتیاج به آلت دارد اما آیا در تعقل هم احتیاج به آلت دارد؟ در تعقل یک کارهای ابتدایی باید انجام شود تا تعقل انجام شود. شخص ابتدا باید یک چیزی را ببیند مثلا درختی را می بیند. این درخت، جزئی است. در ابتدا به صورت جزئی دیده می شود. بعداً که این درخت از جلوی چشم شخص کنار می رود به اینکه درخت بریده می شود یا شخص صورت خود را از درخت برگرداند. در این حالت، صورتِ مبصره باطل می شود ولی در همان هنگام که این درخت را می دید یک صورتی وارد قوه ی خیال شد. بعد از اینکه این شخص چشم خودش را ببندد، آن صورتِ خیالی باطل نمی شود بلکه وارد مخزن صور می شود و در آنجا ذخیره می شود. هر وقت که شخص بخواهد آن درخت را ببیند آن صورت را احضار می کند. صورتی که قبلا تحصیل شده بود الان، احضار می شود و از بین نمی رود. ولی صورت مبصره با بسته شدن چشم از بین می رود و دیگر باقی نیست و ذخیره نمی شود. چون وجودش مشروط به حضور ماده است یعنی ماده مبصره باید باشد تا این ابصار تحقق پیدا کند اما وجود تخیل مشروط به حضور ماده نیست. با حضور ماده و با غیبت ماده حاضر می شود.

ص: ۷۵۶

پس توجه کردید که صورت مبصره باطل است ولی صورت متخیله موجود است. حال این صورت متخیله، تجزیه می شود یعنی آن خصوصیات و آن امور خاصه ای که باعث شخصیت این درخت بود ندیده گرفته می شود نه اینکه آنها دور ریخته شوند زیرا قوه ی خیال تمام خصوصیات را گرفته و آنها را حفظ کرده و آنها را محفوظ دارد مگر اینکه فراموشی اتفاق بیفتد. خصوصیات این درخت این است که مثلا در اینجا کاشته شده است و شخص، « اینجا کاشته شدن » را ندیده می گیرد و « در فلان زمان بودن » را ندیده می گیرد. در اینصورت یک درخت کلی در ذهن شخص هست. سوال این است که آن درخت جزیی که تخیل شده بود آیا همان، کلی می شود یا یک صورت کلی در کنار آن صورت جزئی در ذهن می آید؟ همه گفتند صورت جزئی، کلی نمی شود و در سر جای خودش محفوظ است یعنی وقتی که درخت به صورت کلی تعقل می شود آن درختِ تخیل شده، در ذهن وجود دارد اینطور نیست که باطل شود. پس صورت متخیله، صورت معقوله نمی شود همانطور صورت مبصره، صورت متخیله نشد بلکه باطل شد. عاقله هم یک صورت مجزا می گیرد نه اینکه همان متخیله را معقوله کند. اما اینکه صورت مجزا از کجا داده می شود اختلاف است. معتزله می گوید خودم می سازم و فلاسفه می گویند از بالا افاضه می شود و به ما داده می شود.

وقتی که صورت معقوله افاضه می شود، مقدمات طی شده است یعنی صورت مبصره و متخیله گرفته شده و تجریه گردیده است و زمینه ی نفس آماده شده تا صورت به آن افاضه شود. وقتی صورت افاضه می شود چه اتفاق می افتد؟ اگر به نفس خودتان مراجعه کنید می بینید که گویا نفس خودتان روشن شد. مثلا درباره ی یک مطلب علمی فکر می کنید یکدفعه حل می شود در وقتی که مشغول فکر کردن هستید گاهی به خط نگاه می کنید و گاهی گفته ی گوینده را گوش می دهید یا اگر قبلا گوش داده اید آن را مرور می کنید یکدفعه می بینید مطلب روشن شد و در ذهن شما حل شد این را تعقل می گویند یعنی همان خطور ذهنی، تعقل گفته می شود ولی مقدماتش، تعقل نیست. مقدماتش، مقدمات تعقل است. آن تعقل، بدون آلت انجام می شود مثلا گفته می شود « دیدم » ، « شنیدم »، « تخیل کردم »، « تجرید کردم ». همه ی اینها مقدمات است و با آلت انجام می شود ولی وقتی تعقل انجام می شود و آن صورت به ذهن خطور می کند هیچ آلتی دخالت نمی کند پس نفس تعقل بدون آلت انجام می شود.

توجه کنید که مقدمات تعقل احتیاج به مغز دارد چون بعداً بیان می شود که در مغز، مرکزی برای قوه ی عاقله وجود ندارد اگر چه مرکز تخیل و مرکز تعادل بدن و مرکز حرکت داریم. پس نفس تعقل احتیاج به مغز ندارد ولی مقدماتش احتیاج به مغز دارد و چون هیچگاه تعقل بدون مقدمات انجام نمی شود ما برای تعقل خودمان بی نیاز از مغز نمی شویم اما نه برای خود تعقل بلکه برای مقدماتی که از تعقل جدا نمی شود. پس همیشه احتیاج به مغز هست ولی برای خود تعقل احتیاج به مغز نیست. پس نفس در تعقل کردن از آلت بدنی بی نیاز است.

نکته: بحث ما در تعقل است نه تفکر، تفکر یک امر جسمانی است چون تفکر به معنای حرکت از معلوم به مجهول است. وقتی که مجهول القاء می شود آن را تعقل می گویند. آن حرکتی که انجام می شود را تفکر می گویند که احتیاج به آلت دارد ولی بحث ما در تعقل است.

نکته: معتزله اینگونه بیان می کند که ما با عاقله ی خودمان صورت را می یابیم بدون اینکه معلّم به ما افاضه کند. معتزله، معلم را حذف می کند نه اینکه تعقل جسمانی کند. البته معتزله، متکلم هستند و متکلم قائل به مجرد نیست یعنی عقل را مجرد نمی داند بلکه آن را جسمانی می داند و می گوید با مغز ارتباط دارد. حرف معتزله برای ما مهم نیست ما درباره فلاسفه بحث می کنیم که آنها معتقدند عقل ما مجرد است و لذا احتیاج به آلت ندارد.

تا اینجا روشن شد که در مقدمات تعقل احتیاج به آلت هست اما در خود تعقل احتیاج به آلت نیست. ولی اگر نفس از بدن مفارقت کند و مرگ بر بدن عارض شود « در این بحث به نظر مرحوم صدرا و نظر اسلام توجه نکنید بلکه به نظر مشاء توجه کنید زیرا مرحوم صدرا می گوید نفس به محض اینکه از بدنِ دنیایی مفارقت کرد تعلق به بدنِ برزخی می گیرد و هیچ وقت خالی از بدن نمی ماند » در اینصورت بدون بدن باقی می ماند. الان می خواهد تعقل کند آیا با آلت، تعقل می کند یا بدون آلت تعقل می کند؟ در زمان حیاتِ دنیویش بدون آلت تعقل می کرد اما مقدماتش احتیاج به آلت داشت. الان که مجرد شده و بدن را کنار گذاشته نیاز به مقدمات ندارد و به صورت مستقیم، تعقل می کند. لذا حتی در مقدمات هم نمی توان گفت که مادی است چون مقدماتی ندارد. این نفس به محض اینکه مفارقت کرد متصل به به عقل فعال می شود وقتی متصل شد احتیاج به مقدمات ندارد و به طور مستقیم تعقل می کند. در این دنیا ما می بینیم ولی در آن دنیا نفس، تعقل می کند و چشم و گوش و... ندارد حتی اینکه گفته می شود در بهشت صدای موسیقی دلنواز شنیده می شود مشاء آن را قبول ندارد. یا مثلا آنجا نهر عسل و آب کوثر وجود دارد و از آن نوشیده می شود را مشاء قبول ندارد. مشاء فقط تعقل را قبول دارد و می گوید شخص فقط تعقل می کند از این تعقلش لذت می برد. یا امور بدی که در دنیا تحصیل می کرده تعقل می کند و از آن تعقلش رنج می برد. یعنی عذاب و ثواب، روحانی است نه جسمانی.

توجه کنید که در دنیا بعضـی انسانها اتصال به عقل فعال پیدا می کنند به خاطر ریاضتی که می کشـند یا اینکه در اصل خلقت اتصال به عقل فعال دارند مثل معصومین علیهم السـلام. مراد از عقل فعال، حضـرت جبرئیل علیه السـلام است که معلم بشر می باشد. اتصال به عقل فعال پیدا کردن احتیاج به مقدمات ندارد. امام علیه السلام اشاره به یک موجودی که در یک کشور دیگر است می کنـد ولی نمی بینـد بلکه تعقل می کنـد و از تعقل خودش خبر می دهـد. اما چگونه تعقل می کنـد؟ به اینصورت که اتصال به عقل فعال پیـدا می کند و آن حیوان یا موجودی که در کشور دیگر است عکس آن یا واقعیت و حرکت آن در عقل فعال موجود است و امام علیه السـلام آن را مشاهده می کند. کسانی که در همین دنیا اتصال به عقل فعال پیدا می کنند احتیاج ندارنـد که مقـدمات را طی کننـد یعنی احتیاج ندارنـد که احساس و تخیل و تجرید کنند بلکه به طور مسـتقیم، تخیل می کنند ولی بقیه افراد و انسانهایی که زنده اند و اتصال به عقل فعال را کسب نکردند برای تعقل خودشان باید مسیر ادراکات جزئی را بگذراننـد و در آن ادراکـات جزئی که مقـدمات تعقـل انـد احتیـاج به آلت است. پس در احسـاس و در مقـدمات تعقـل افراد معمولی احتیاج به آلت است

تا این جا روشن شـد که در تعقل احتیاج به آلت نیست و این، بی نیازی نفس می می باشـد. در تخیل و احساس و تجرید و در مقدمات تعقل، احتیاج به آلت است و این، حیثِ فقر ما می باشد.

این توضیحاتی بود که داده شد الان به اصل بحث برمی گردیم و می گوییم جزئی، با آلتِ ادراک درک می شود و کلی با تعقل درک می شود و تعقل، احتیاج به آلت ندارد پس درک کلی احتیاج به آلت ندارد و این حیثِ غنای نفس ما است. ولی جزئی، احتیاج به آلت دارد لذا در ادراکات جزئی احتیاج به آلت است و این، حیثِ فقر نفس ما می باشد. در قضایای شخصیه باید جزئی درک شود زیرا موضوع، شخص و جزئی است. نفس ما جزئی را درک می کند بعداً حکم می کند. نفس، موضوع را به وسیله آلات درک می کند.

پس در وقتی که نفس می خواهد یک قضیه ی شخصیه را ادراک کند فقرش را ظاهر می کند و وقتی که می خواهد یک قضیه ی کلیه را درک کند فقر ندارد بلکه غنا دارد. در علوم ما به سمت بی نیاز شدن می رویم. قضیه ی شخصیه، احتیاجِ ما می باشد و بی نیازی ما نیست لذا قضیه شخصیه در علوم مطرح نمی شود چون قضیه شخصیه ما را فقیر می کند نه اینکه غنی کند در حالی که ما می خواهیم در علوم، غنی شویم. به این مناسبت در علوم به سراغ کلیات می رویم تا غنی شویم. به سراغ جزئیات نمی رویم تا فقر خودمان را اظهار کنیم.

البته بیان شد که در مقدمات علوم احتیاج به خواندن و شنیدن و دیدن و ... است ولی در گرفتن قاعده ی کلی که در علم مطرح می باشد، احتیاج به هیچ آلتی نیست. پس حیثِ تعقل ما، حیثِ غنای ما می باشد و حیثِ احساس ما، حیثِ فقر ما می باشد. قضیه ی شخصیه، با احساس درک می شود و قضیه ی کلیه، با تعقل در ک می شود پس در قضایای شخصیه، حیث فقر ما ظاهر و فعال می شود و در قضایای کلیه، حیث غنای ما ظاهر و فعال می شود. « تا اینجا را مرحوم سبزواری فرموده است چون ایشان فقط اشاره می کنند که احساس، جهت فقر نفس ما می باشد و تعقل، جهت غنای نفس ما می باشد. اما از اینجا به بعد را بنده _ استاد _ به عنوان تتمه ی بحث می گویم که در علوم چون به دنبال غنا هستیم می خواهیم غنا را ظاهر کنیم لذا از تعقل و قضایای کلیه استفاده می کنیم. در آنجا نمی خواهیم فقر خودمان را اظهار کنیم ».

پس تمام بحث این شد که جهت غنا و جهت حاجت مشخص شود اما چرا در علوم از جزئیات بحث نمی شود؟ مرحوم سبزواری این را جواب نمی دهند ما خودمان باید این را توضیح دهیم به اینکه در علوم دنبال غنا هستیم و نباید فقر خودمان را ظاهر کنیم بلکه باید جهتِ غنای خودمان را تقویت کنیم پس باید تعقل خودمان را در علوم فعال کنیم لذا به این مناسبت، در علوم به قضایای کلیه پرداخته می شود که تعقل ما را فعال کند نه به قضایای جزئیه بپردازد که احتیاج ما را زیاد کند.

نکته: در علوم از جزئیات بحث نمی شود لذا موضوع آنها کلی است ولی اگر در علوم از جزئیات بحث شود موضوع آنها کلی نخواهد بود بلکه هم کلی و هم جزئی خواهد بود چون اجازه داده نشد که در علوم از جزئی بحث شود دیگر موضوعات همه علوم کلی شدند ولی اگر اجازه داده شود که از جزئی بحث شود دیگر موضوعات، کلی نیستند مثل علم فقه که از جزئی بحث می شود لذا موضوعات جزئیه، کثیراً وجود دارد. در علوم عقلیه، موضوع جزئی وجود ندارد اما در تاریخ همه موضوعات تقریبا جزئی است زیرا درباره شخص خاص بحث می شود همینطور در جغرافیا از نقطه های خاص زمین بحث می کند. بحث ما در اینگونه علوم نیست. پس توجه کنید که مراد از « علوم »، علوم عقلیه است نه مطلق علوم.

نکته: غنایی که در علوم بحث می شود غنای احکام است یعنی ما می خواهیم حکم را بدست بیاوریم ولی غنایی که از ابتدا به دنبالش بودیم و گفتیم نباید از آلت استفاده کرد غنای در موضوعات است یعنی موضوعات را باید کلی درک کرد و در علوم رفت و احکام این موضوعات را کشف کرد. قبل از اینکه وارد علوم شویم باید موضوعات به نحو کلی درک شوند بعداً که وارد علوم شدیم احکام کلی باید کشف شود که در اینجا دو چیز به دست ما می آید یکی موضوعاتی که از قبل دانسته شد یکی هم احکامی است که در علوم دانسته می شود. به عبارت دیگر از طریق فلسفه باید موضوعات کلی بدست آید سپس آن موضوع کلی را موضوع برای علم طبیعی یا علم اخلاق یا ... قرار داد. مثلا در فلسفه بحث از کمیت متصل و منفصل می شود در اینصورت همان کم منفصل، موضوع علم حساب قرار داده می شود و کم متصل، موضوع علم هندسه قرار داده می شود. سپس جزئیات همین کلیات، موضوع مسائل قرار داده می شود. توجه کنید که جزئی، موضوع مسائل قرار داده شود نه شخص. مثلاـ تعبیر به « جسم عنصری » و « جسم نباتی » می شود که کلی است و شخص نمی باشد اما فردی از جسمِ مطلق است پس توجه کردید که هم موضوع کلی است و هم احکام کلی است. موضوع از یک علمی گرفته شده است و محمول از علم خاصی که وارد آن می شوید گرفته می شود. در هر دو هم غنا وجود دارد چون در موضوع، غنی هستیم و احتیاج به آلات نیست در محمول هم غنی هستیم و احتیاج به آلات نداریم ولی اینطور نیست که این علم بر غنای ما نیفزاید بلکه بر غنای ما می افزاید یعنی موضوع با حیثِ غنایِ نفس گرفته شده محمول هم با حیث غنای نفس گرفته می شود.

نکته: مراد از کلی در اینجا کلی مفهومی نیست بلکه مجردات هم به نحوی کلی اند اما کلی به معنای ثابت. به همین جهت بیان کردم که دو سببی که مرحوم سبزواری می آورد ممکن است به همدیگر برگردانده شود. آن سببی که در شعر می گوید این است « کلی، زائل نمی شود و ثابت است لذا ارزش دارد که در علوم مطرح شود ولی جزئی زائل است و ارزش ندارد در علوم مطرح شود » الان بنده ـ استاد ـ در توضیحی که برای شرح کلام ایشان می آورم کلی که مطرح می کنم مراد کلیِ مفهومیِ تنها نیست بلکه کلی مفهومی و کلی سِعِی هر دو مورد بحث است چون هر دو ثابت هستند و زائل نمی شوند و هر دو مورد توجه نفس و باعث غنای نفس هستند. خداوند ـ تبارک ـ و مجردات با آلات حسی درک نمی شوند پس کلیات به طور کلی « چه مفهومی و چه سِعِی » با آلات حسی درک نمی شوند بلکه با حیث غنای نفس درک می شوند یعنی باز هم با تعقل درک می شوند. خداوند ـ تبارک ـ احساس نمی شود ولی با تعقل ادراک می شود آن هم به اندازه ظرفیت تعقل ما درک می شود نه اینکه به طور کامل درک شود. در الهیات بالمعنی الاخص، مجردات که جزئی اند مطرح می شوند اما این جزئیات در واقع کلی اند زیرا از جزئیاتی که زائل شونده هستند نمی باشند. و از آن جزئی هایی نیستند که برای ادراک آنها احتیاج به آلت باشد. در علم کلام بحث از نبوت عامه می شود که کلی می باشد. بحثِ از نبوتِ یک شخص هم می شود که جزئی می باشد. یعنی پیامبر ما مطرح می شود و گفته می شود پیامبر است یا حضرت امیر علیه السلام مطرح می شود و گفته می شود که ایشان وصی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هستند. در فلسفه اینها مطرح نمی شود. در فلسفه بحث از اصل نبوت می شود نه اینکه چه شخصی نبی است و چه شخصی نبی نیست. این بحث های جزئی که در علم کلام می شود در موردشان می گوییم که یا بحث های علمی نیستند « که این توجیه خوب نیست » یا می گوییم در علم کلام که درباره پیامبر خاصی مثل حضرت سلیمان علیه السلام بحث می شود و گفته می شود این شخص، پیامبر است چون کلیاتی که در نبی وجود دارد بر این شخص منطبق می شود یعنی در واقع حکم می شود به اینکه واجد این کلیات، پیامبر است. به عبارت دیگر نمی گوییم حضرت سلیمان علیه السلام پیامبر است بلکه می گوییم هرکس که این شرائط را دارد پیامبر است قهراً حضرت سلیمان علیه السلام آن شرایط را دارد پس پیامبر است. در اینجا که انطباق کلی بر جزئی صورت می گیرد از بحث علمی بیرون می رویم. در شرح تجرید وقتی می خواهد بیان شود که حضرت امیر علیه السلام وصی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هستند می گوید از نظر علم، بالاترین است از نظر شجاعت و عبادت بالاترین است. این مطالب را می آورد و می گوید شرط وصایت این است که بالاترین افراد باشد یا شبیه ترین افراد به نبی باشد. این، امر کلی است لذا در علم کلام به صورت کلی بحث می شود ولی انطباقش بر شخص خاص، جزئی می شود. در علم کلام گفته نمی شودکه آن امر کلی را منطبق بر حضرت امیر علیه السلام کن بلکه می فرماید هر کس که مثل حضرت امیر علیه السلام است را بگو وصی است. ما بررسی کردیم و دیدیم که یک نفر این ویژگی ها را دارد و آن حضرت امیر علیه السلام است. این بحث در علم تاریخ مطرح می شود و بحث علمی نیست بلکه بحث انطباقی است.

توضیح عبارت

غوص فی لمیه عدم اعتبار الشخصیه فی العلوم

بحث در علت اینکه قضایای شخصیه در علوم عقلیه اعتبار ندارد می باشد.

مراد از « لمیه » یعنی علیت. « الشخصیه » یعنی « قضایای شخصیه ».

قضیه الشخصیه لا تعتبر فی العلوم

« لا تعتبر » صیغه ی نهی است.

ترجمه: قضیه شخصیه را اعتبار نکن در علوم.

لان معرفه الجزئیات الجسمانیه جهه فقر النفس تحتاج فی معرفتها

این عبارت، بیان علت است. در ادامه مرحوم سبزواری در شعر تعبیر به « اذ لا کمال فی اقتناص ما دُثِر » می کند یعنی کمالی نیست در اکتساب آنچه که هلاک و زائل می شود. جزئی یک امری است که هلاک و زائل می شود. کسب کردن علم جزئی ارزشی ندارد چون جزئی از بین می رود و علمش هم از بین می رود و یعنی علمی که من به این جزئی پیدا کردم از بین می رود مثلا زید امروز به منزل ما آمد. ما به این علم پیدا کردیم وقتی زید از خانه بیرون برود این علم تمام می شود. فایده ای در این علم نیست که نفس ما بخواهد آن را کمال برای خودش قرار دهد. علوم عقلیه کمال به نفس ما می دهند و اینگونه علوم جزئیه کمال برای نفس ما نیستند پس نباید در علوم عقلیه اینگونه علوم جزئیه را انتظار داشت

ادامه بیان علت اینکه چرا قضایای شخصیه در علوم عقلیه اعتبار ندارند/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان علت اینکه چرا قضایای شخصیه در علوم عقلیه اعتبار ندارند/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

لان معرفه الجزئیات الجسمانیه جهه فقر النفس (۱)

ص: ۷۶۳

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۵، سطر۷، نشر ناب.

بحث در این بود که قضیه شخصیه در علوم اعتبار نمی شود و در علوم همیشه قضایای کلیه مطرح می شود و احکام بر موضوعات کلی مترتب می شود. جهتِ این کار در جلسه قبل توضیح داده شد و احتیاجی به توضیح مجدد نیست لذا به سراغ توضیحات عبارت می رویم.

توضیح عبارت

لان معرفه الجزئیات الجسمانیه جهه فقر النفس

این عبارت، دلیل بر این است که قضیه شخصیه در علوم اعتبار نمی شود.

در این عبارت همانطور که ملاحظه می کنید قضایای شخصیه مربوط به قضایایی می شود که موضوعشان جزئیات جسمانیه است. بنابراین دو نوع قضیه هستند که قضیه ی شخصیه شمرده نمی شوند یکی قضیه ای است که موضوعش کلی باشد مثل « الانسان کاتب » و یکی قضیه ای است که موضوعش شخصی باشد ولی شخصِ مجرد باشد نه جسمانی مثل « حضرت جبرئیل علیه السلام مدبر عالم شهادت است » که موضوعش شخص خاص است ولی چون مجرد است در علوم مطرح می شود. این مطلب از تعلیلی که مصنف با عبارت « لان معرفه ... » می آورد بدست می آید. گفته شده « العله تعمم و تخصص ». این مطلب را مصنف به صورت کلی بیان کرده ولی تعلیل آن، تعلیل خاص است و مطلب کلی را تخصیص می زند و به طور کلی فرموده « قضیه شخصیه، اعتبار نمی شود » ولی با این علتی که آورده بیان کرده که مراد از قضیه شخصیه، شخصیه ای است که جسمانی باشد نه مطلق شخصیه. علت اینکه از مجردات بحث می شود این است که مجردات، ثابتند و تغییر نمی کنند و قابلیت دارند که از آنها بحث شود اما جسمانیات چون متغیرند لذا قابلیت بحث ندارند مثلاً اگر بخواهید درباره ی یک امر جسمانی بحث کنید ارزشی ندارد چون این شیء امروز هست ولی فردا نیست لذا نسل بعدی که می خواهد این علم را یاد بگیرد برایش فایده ندارد که زید فلان کار را انجام داد. اما کلی و مجردِ شخصی باقی می ماند و لذا جا دارد که درباره اش بحث شود و حکمش بیان گردد.

ص: ۷۶۴

ترجمه: شناختن امور جزئی کارِ نفس است ولی کارِ نفس ِفقیر است « یعنی این شناختِ جسمانیات، فقرِ نفس را نشان می دهد چون نفس در شناخت جسمانیات، احتیاج به آلات دارد و احتیاج، فقر است پس نفسی که می خواهد جسمانی را بشناسد در این شناختن فقیر و محتاج است واین شناخت، احتیاج نفس را نشان می دهد ».

اذ تحتاج فی معرفتها الی البدن و آلاته

ترجمه: نفس در معرفت جزئیات جسمانیه احتیاج به بدن و آلات دارد.

« معرفتها »: مراد از معرفتِ جزئیات جسمانیه، احساس است. یعنی آنچه که احساس می شود نباید در علوم مطرح شود حتی این شمس را احساس می کنید در علوم مطرح می شود ولی به چه علت مطرح می شود؟ چون این شمس خاص موضوع قرار داده نمی شود بلکه این شمس و هر شمسی مثل این، موضوع قرار داده می شود. لذا قضیه، کلیه می شود ولی وقتی گفته می شود « زید اینگونه بود » شخصِ زید، موضوع قرار داده شده است اما اگر گفته شود « زید و هر کسی که مثل زید است اینگونه بود » قضیه ی کلی می شود. در مورد شمس اینگونه گفته می شود « این شمس و هر شمسی که مثل این باشد ». مثلا اگر ماه بر آن سایه کند منکسف می شود. این، یک حکم کلی است اگر چه موضوعش شخصی است. قضیه شخصیه آن است که موضوعش احساس شود و زائل شود و جانشینش، حکم خودش را نداشته باشد. همچنین اگر از زید بحث شود به عنوان اینکه فردی از انسان است در اینجا درباره ی انسان حکم می شود و این قضیه، کلیه می شود و اشکالی ندارد اما زید به عنوان نمونه آورده شده است. خیلی از اوقات اتفاق می افتد که در بیان قوانین کلی، این قوانین بر جزئیات تطبیق می شود و ارائه می گردد تا کسی که این علم را تعلّم می کند متوجه آن قانون بشود بعداً آن قانون به صورت کلی بیان می شود پس اگر گفته شود « زید امروز خانه من آمد » یک قضیه شخصیه است ولی اگر گفته شود « زید قوّت کتابت دارد » یک قضیه کلیه است زیرا زید به عنوان اینکه انسان است قوت کتابت دارد ولی زید به عنوان اینکه انسان است خانه ی من نیامد بلکه زید جزئی خانه ی من آمد.

فلا تُعبأ الا بقدر الذريعه الی الکلیات

در بعضی کتابها به جای « قدر » ، « مقدار » آمده که صحیح است.

می توان « فلا تَعبَأُ » خواند که ضمیر آن به « نفس » برمی گردد.

بیان شد که نفس وقتی می خواهد جزئیات جسمانیه را بشناسد احتیاج به آلات دارد. پس معرفت جزئیات، چندان مورد توجه نیست، چرا می گوییم « چندان مورد توجه نیست » چون می توانند منشا برای درک کلی شود لذا از این حیث مورد توجه می باشد. پس اینگونه نیست که به طور مطلق نسبت به جزئیات بی توجه باشیم چون ادراک جزئیات، منشاء ادراک کلیات است. زیرا ابتدا جزئی درک می شود بعداً درک کلی حاصل می شود پس ادراک جزئیات، بی فایده نیستند چون ما را به ادراک کلیات نائل می کنند لذا مفید می باشند ولی اگر ادراک جزئیات، وسیله برای ادراک کلیات قرار داده نشوند قابل اعتنا نیستند مگر ادراک جزئیاتی که وسیله برای ادراک کلیات شوند لذا مصنف فرمود نفس به ادراک جزئیات اهمیتی نمی دهد مگر به مقداری که ذریعه و وسیله برای ادراک کلیات بشود.

ترجمه: به این معرفت جزئیات اعتنا نمی شود « یا اینطور معنا کن: نفس به این معرفت جزئیات اعتنا نمی کند » مگر به مقداری که این معرفت وسیله برای رسیدن به کلیات شود.

بخلاف تعقل الکلیات فانه جهه غنائها

بخلاف تعقل کلیاتی که جهت غنای نفس است یعنی نفس در تعقل احتیاج به آلت ندارد و از آن بی نیاز است « در تعقل جزئیات به حیثِ احتیاج نفس توجه می شود و در تعقل کلیات به حیثِ بی نیازی نفس توجه می شود ».

اذ لا يحتاج النفس فی التعقل الی استعمال القوی الجسمانیه بل مکتفیه بذاتها

« استعمال » به معنای « بکار گرفتن » است.

ترجمه: نفس در تعقل احتیاج به بکار گیری قوای جسمانی ندارد بلکه نفس در تعقل، به ذات خودش اکتفا می کند « از آلات استفاده نمی کند ».

مراد از « قوای جسمانی » برای ادراک، حواس است « ولی برای تحریک چیزهای دیگر است » که مراد ظاهری و باطنی هر دو می باشد.

« بل مکتفیه بذاتها »: این عبارت معنای لغویش به اینصورت می شود: نفس برای تعقل، اکتفاء به ذات خودش می کند یعنی با همان ذاتش تعقل می کند و همان ذات برایش کافی است و احتیاج به قُوی ندارد.

نکته: نفس ناطقه مرتبه ی عالی اش عقل است. یعنی از خود عقل تا مرتبه ی پایین را نفس ناطقه می گویند ولی مراتب نازله اش است که آن مراتب نازله عقل نامیده نمی شود. به تمام اینها نفس گفته می شود و نفس، کارهای متعدد دارد و فقط تعقل نمی کند بلکه کار مخصوصش تعقل است که احتیاج به آلت ندارد اما در بقیه کارهایش احتیاج به آلت دارد. ولی اگر مراد از « نفس ناطقه » را فقط « قوه ی عاقله » قرار دهید یک فعل بیشتر ندارد و آن، تعقل است و بدون آلت انجام می شود.

اما معنای اصطلاحی این است: موجودی که در آن قوه ای نهاده شده که به توسط آن قوه، بدون احتیاج به چیز دیگر به کمال لایق می رسد اینچنین موجودی را مکتفی می گویند. در فلک، قوه ای قرار داده شده که بدون احتیاج به اینکه از آلات دیگر استفاده کند خودش را با همین قوه به کمال لایق برساند که آن، قوه ی تحریک بدنه اش است اما نفس ما اینگونه نیست. نفس ما مکتفی به ذاتش نیست اگر چه قوه ی تعلیم و تعلم در ما قرار داده شده است ولی احتیاج به معلم و اشیاء معدّه داریم لذا نفس ما مکتفی به ذاتش نیست.

ص: ۷۶۷

اینچنین شیئی در همان قسمتی که مکتفی می باشد غنی هم هست ولی نه آن غنای مطلق. چون غنای مطلق برای هیچ موجودی جز خداوند _ تبارک _ نیست زیرا بالاخره این نفس در همان تعقلش هم احتیاج به معلم و مقدمات دارد. تنها کسی که هیچ احتیاجی در آن نیست و غنای مطلق می باشد خداوند _ تبارک _ است اما بقیه محتاج اند حتی بالاترین عقل در تعقلش محتاج به این است که خداوند _ تبارک _ به آن مدد برساند. البته در وجودش هم محتاج است لذا غنی مطلق نیست اما در محدوده ی خودش غنی است یعنی این نفس برای کسب این علم، غنی است و احتیاج به معلم ندارد ولی نفس ما احتیاج دارد.

ظاهراً مراد از « مکتفیه » در اینجا معنای اصطلاحی می باشد نه لغوی.

الا فی الابتداء بنحو الاعداد لا الافاده

توضیح « الا ـ فی الابتداء » در جلسه قبل بیان شد. لفظ « ابتداء » به دو صورت معنا می شود یکی به معنای ابتدای وجود و دیگری به معنای ابتدای تعقل است. در جلسه قبل بنده _ استاد _ لفظ « ابتدا » را به معنای « تعقل » گرفتم یعنی تعقل وقتی می خواهد شروع شود از احساس شروع می شود پس در ابتدای تعقل احتیاج به آلات و معرفت جزئی است پس معرفت جزئی در ابتدای تعقل به کار می آید ولی در خود تعقل لازم نیست اما اگر به معنای ابتدای وجود گرفته شود به اینصورت گفته می شود: انسان در ابتدای وجودش احتیاج به آلات دارد این، ممکن است صحیح باشد ولی در همه جا صحیح نمی باشد زیرا انسانهایی هستند که در انتهای وجودشان هم برای تعقل احتیاج به آلات دارند چون هنوز اتصال به عقل فعال برای آنها ملکه نشده است مگر اینکه انسانی باشد که اتصال به عقل فعال برای او ملکه شده باشد و در ابتدای وجودش از آلات استفاده کند اما درنهایت وجودش از آلات استفاده نکند. پس اگر مراد از « ابتدا »، ابتدای در وجود باشد در بعضی انسانها صحیح است و در بعضی دیگر صحیح نیست اما اگر مراد از « ابتدا » ابتدای در تعقل باشد در همه انسانها صحیح است چون تعقل اگر بخواهد شروع شود به وسیله ی احساس شروع می شود.

ص: ۷۶۸

نکته: وقتی شیئی، ابتدا دارد پس تدریج دارد. اما شیءِ دفعی، ابتدا ندارد. وقتی تعبیر به « ابتدای تعقل » می شود مراد، تعقل دفعی نیست بلکه تعقلی است که باید شروع شود. وقتی که می خواهد شروع شود باید از از احساس شروع شود. آن انسانهایی که ملکه ی اتصال به عقل فعال پیدا کردند تعقلشان دفعی است. آنها کافی است که اتصال به عقل فعال پیدا کنند و مجدداً اتصالشان را تجدید کنند ولی کسی که می خواهد تعقل تدریجی کند باید از احساس شروع کند تا به تعقل برسد پس برای کسانی که « ابتدا » وجود دارد همه ی آنها تدریجی است اما افرادی که ملکه اتصال به عقل فعال پیدا کردند داخل در این عبارت نیستند چون تعقل آنها دفعتاً انجام می شود.

نکته: مراد از « ابتدا وجود » یعنی در حالت کودکی و مراد از « انتهای وجود » یعنی در حالت جا افتادگی. یعنی بعضی انسانها در حالتِ جا افتادگی که ۴۰ سالگی به بعد می باشد قدرت تعقل پیدا می کنند و در تعقلشان گاهی به جایی می رسند که احتیاج به احساس ندارند و به طور مستقیم درک می کنند اما در کودکی اینگونه نیست.

نکته: مراد ما وجودِ اخروی نیست بلکه وجود دنیوی است که دارای انتهاء است. در انتهای آن، بعضی افراد به جایی می رسند که احتیاج به احساس ابتدایی ندارند و به صورت مستقیم تعقل می کنند. برای افرادی مثل ائمه علیهم السلام از اوّل آن تعقل ابتدایی حاصل است. برای مثل ما انسانها طبق قول مرحوم صدرا از ۴۰ سالگی به بعد حاصل می شود آن هم برای اُوحَدِی از مردم باشد و برای اکثر افراد، تعقل حاصل نمی شود حتی یکبار اما قبل از ۴۰ سالگی تعقل ندارند.

ص: ۷۶۹

« بنحو الاعـداد »: آن احساس، افاده تعقل نمی کنـد بلکه نفس را آماده برای تعقل می کنـد. انیطور نیست که وقتی ما احساس کردیم همان محسوس ما، معقول شود بلکه محسوس برای ما آمادگی می آورد تا صورت معقوله به توسط عقل فعال طبق نظر مشاء و به توسط رب النوع یا عقل فعال طبق نظر مرحوم صـدرا افاضه شود پس حواس دخالتی در تعقل نمی کند بلکه نفس را آماده ی تعقل می کند لذا مصـنف بیان می کند دخالتی که قوای جسمانیه در ابتدای تعقل دارند دخالتشان به نحو اِعداد است نه به نحو افاده.

اذ مَن فَقَد حساً فقد علما

این عبارت تعلیل برای « افاده » نیست بلکه برای « اعـداد » یا برای « الابتداء » است یعنی چرا در ابتدا، احتیاج به احساس داریم؟ چون اگر احساسـی نباشـد در پِیِ آن علمی « یعنی تعقـل » نخواهـد بود. بله برای کسانی که ملکه ی اتصال به عقل فعال دارند علم حاصل می شود ولو حسّی نداشته باشند مثلاً نابینا شود ولی تعقلش باقی است چون در تعقلش احتیاج به احساس ندارد اما در افراد عادی که ملکه ی اتصال به عقل فعال پیـدا نکردند و باید تعقل را از احساس شـروع کنند اگر حسـی را فاقد شود علمِ مربوط به آن حس را هم فاقد می شوند.

نکته: تجریـد صور محسوسه در ذهن و به عبارت دیگر سـیر احساس به عقل، به صورت ارادی در انسانها انجام می شود گاهی هم ممکن است یـک امری بـدون اراده انجـام شود ولی اراده ی ارتکـازی در آن هست. توضـیح مطلب این است که گاهی به مطلبی فکر می کنیـد به این صورت که به عبـارتِ آن نگـاه می کنیـد. این نگاه کردن به عبارت، نفس را برای پـذیرش مطلب کلی آماده می کند. همچنین اگر چیزی را می شنوند نفس را برای پذیرش مطلب کلی آماده می کند. و آن مطلب فهمیده می شود. در اینجا این شخص به وسیله ی اراده جلو رفت اما گاهی می بینید در مورد یک مطلبی فکر کردید و آن را نفهمیدید در اینصورت مایوس می شویـد و آن را رها می کنید سپس وقتی راه می روید و در افکار دیگری غوطه ور می شوید اما نه اینکه خیلی غوطه ور شویـد به طوری که از همه چیز بُریـده شوید بلکه یک ذره به دغدغه ی ذهنی خودتان که حل نشده بود تمایل داریـد یکدفعه می بینید آن مطلبی که درباره اش فکر می کنید به ذهنتان القاء شد و حل گردید. توجه می کنید در اینجا اراده ی تفصـیلی نیست چون بـا اراده به دنبـال آن نرفتیم امـا اراده ی ارتکـازی بود. یعنی نفس مـا، گوشه هـا و زوایایش متوجه آن مطلب هست و کاملاـ غافـل از آن نشـده است. بنابراین می توان گفت سـیرِ احساس به تعقل همیشه ارادی هست ولی گاهی با اراده ی تفصـیلی و گاهی با اراده ی ارتکازی است و لـذا « اراده » در باب « تعقل » به معنای « توجه » است و هیـچ وقت بدون توجه انجام نمی شود یا نیاز به توجه قبل دارد یا نیاز به توجه فعلی دارد.

فان شئت الغنی فداوِم الکلیات و راود المجردات

مصنف تا این جا بیان کرد که ادراک جزئیات به توسط جهتِ فقر نفس انجام می شود و ادراک کلیات به حیث غنای نفس انجام می شود. ولی به چه علت در علوم، ادراک جزئیات مطرح نمی شود و ادراک کلیات مطرح می شود؟ جواب این بیان نشد. در جلسه قبل توضیح داده شد. الان مصنف به آن اشاره می کند و می فرماید تو وقتی به دنبال علم می روی می خواهی غنی شوی « یعنی نفس خودت را غنی کنی » اگر بخواهی نفس فقیر خودت را غنی کنی چیز زیادی عایدت نمی شود اما اگر بخواهی نفس غنی خودت را غنی کنی غنا را تقویت کردی و این ارزش دارد. تو آن تعقل خودت را غنی کنی یعنی ذخایر علمی و دریافت های علمی را به آن حیثِ غنیِ نفس خودت بده. حیث غنی نفس، تعقل است. به عبارت دیگر آن امور دریافتی که نفس تو را غنی تر می کند را از حیث غنای نفس کسب کن ولی اگر به دنبال جزئیات بروی نفسِ فقیرت اگر به تعقل برسد غنی می شود اما اگر به تعقل نرسد غنی نمی شود پس رفتن به سراغ جزئیات، نفس فقیر را غنی نمی کند ولی رفتن به سراغ کلیات، نفس غنی را غنی تر می کند. اگر طالب غِنی هستی به کلیات توجه کن و ما در علوم طالب غِنی هستیم پس باید توجه به کلیات کنیم.

ترجمه: اگر غِنی می خواهی،کلیات را ادامه بده و مداومت با آنها کن « یعنی همیشه سر و کارت با کلیات باشد » و مراوده با مجردات داشته باش « یعنی دائماً رفت و آمدت با مجردات باشد و به سمت جزئیات نرو به عبارت دیگر همیشه عقل خودت را بکار بگیر نه وهم خودت را. ابن سینا می گوید نذر کردم که در طول عمرم افسانه نخوانم همیشه علوم را کسب کنم. افسانه، اشباع کننده ی قوای حسی و جزئی من است ولی تعقل، قوه عقل من را اشباع می کند لذا به سراغ عقل می روم. توجه کنید که نفس وقتی به دنبال افسانه برود راحت مطلب را می فهمد بدون اینکه تعقل و تفکر کند ولی وقتی به دنبال کلیات برود استخراج کلیات آسان نیست بلکه تعقل و تفکر می کند و ذهن، ورزش می کند و ذهنی که ورزش کرده آماده برای درک کلیات بالاتر می شود.

ص: ۷۷۱

دیدن تلویزیون هم افسانه است ولی افسانه ی عملی، لذا باعث رخوت ذهن می شود بعضی از عرفا به شاگردانشان اولین سفارشی که می کنند این است که اصلا به سراغ رسانه نرو حتی اخبار را از طریق رادیو گوش نده. اما آن شخص به طور مخفیانه اخبار را گوش داده و استاد فهمیده و رابطه را قطع کرده است.

توجه کنید که اینها تاثیرات قهری در نفس ما دارد و ما متوجه نمی شویم.

و ایضا اذ لا کمال فی اقتناص ما دُثر

« اذ » تعلیل برای « لا تعتبر » است. « اقتناص » به معنای « اکتساب » است و « دثر » به معنای چیزی که هلاک و ضایع می شود و باقی نمی ماند.

لفظ « ایضا » نشان می دهد مطلبی که در شرح آمده به عنوان دلیل مستقل لحاظ شده و از اینجا وارد دلیل دوم می شود. البته می توان هر دو دلیل را به هم ارجاع داد و یک دلیل به حساب می آورد.

دلیل دوم: جزئیات، هلاک می شوند و فاسد می شوند و از بین می روند. کسب معرفت به جزئیات، کمالی برای انسان نیست چون آنچه که زائل می شود دانستنش کمال نیست، آنچه که باقی می ماند دانستنش کمال است. ما وقتی می خواهیم علمی بدست بیاوریم این علم را به عنوان زینت و کمال نفس نگه می داریم. تا وقتی نفس هست این زینت برایش باشد. اما علوم جزئیه زائل می شوند و باقی نمی مانند چون باقی نمی مانند کمال نفس نیستند اگر چه ممکن است موقتا کمال نفس به حساب بیایند ولی در واقع کمال نفس نیستند. کمال نفس آن چیزی است که زینت نفس باشد به طور همیشگی. این مطلب که « زید امروز به خانه ما آمد »، کمال برای نفس نیست.

ص: ۷۷۲

پس آنچه که محفوظ می مانـد علم به آن، کمال است ولی محفوظ مانـدن به دو صورت است یا به تعاقب افراد باقی می ماند یا به صورت همان فرد باقی می مانـد. اگر گفته شود « الانسان کاتب » موضوع قضـیه، امر کلی « یعنی انسان » است. این کلی، کلی مفهومی است و با تعاقب افراد باقی می مانـد بعنی انسان هیـچ وقت از بین نمی رود چون افرادش پی در پی می آیند. اگر این فرد از بین رفت چون فرد بعدی می آید آن انسان کلی باقی است ولو این انسان شخصی از بین برود.

مجردات « هم کلی سِـِعِی هستند نه کلی مفهومی » به شخص خودشان باقی می مانند. علم به اینها که باقی می ماند علم کمالی است و علم به جزئیات که باقی نمی ماند کمال نیست.

ترجمه: و همچنین قضـیه شخصـیه را اعتنـا نکن زیرا کمـالی در اقتنـاص و اکتسـابِ آنچه که هلاـک می شود نیست « البته اگر آنچه که هلاک می شود مقدمه قرار بگیرد تا به آنچه که باقی می ماند برسیم اشکالی ندارد ».

نکته: مراد از « کمال نفس » یعنی آنچه که به توسط صورت نوعیه کسب می شونـد. مصـنف می فرمایـد در آنچه که زائل می شود کمالی نیست. مراد از اینکه می گوید « کمالی نیست » یا این است که اصـلا کمالی نیست یا کمالی که قابل توجه باشد و به آن بتوان کمال گفت، نیست. مثل اینکه گفته می شود « لا صـلاه الا بطهور » یعنی اصـلا صـلاه نیست و مثل اینکه گفته می شود « لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد » یعنی صلاه قابل توجهی نیست نه اینکه اصلا صلاتی نباشد.

ص: ۷۷۳

بخلاف الکلیات المحفوظه بتعاقب الافراد

به خلاف کلیات که اقتناص و اکتساب آنها کمال است.

ترجمه: به خلاف کلیاتی که محفوظ به تعاقب افراد هستند « نه اینکه به شخص باقی بماند. زیرا این شخص از بین می رود. کلی در ضمن این شخص هم از بین می رود ولی کلی در ضمن فرد دیگر است پس اصلا کلی باقی است. توجه کنید که مصنف با این عبارت، کلیات مفهومی را بیان کرد ».

سیما الکلیات العقلیه المجرده الدائمه الثابته فی عالم الذکر الحکیم

مراد از کلیات عقلیه، کلیات سِعِی است نه کلیات مفهومی. اما مراد از « کلیات المحفوظه بتعاقب الافراد » کلیات مفهومی است.

ترجمه: مخصوصا کلیات عقلیه که مجرد از ماده اند و به لحاظ زمان، دائمی اند « و به تغییر زمان، تغییر نمی کنند و محکومِ تغیرات و زوال زمان نیستند » و ثبوت دارند « نه سکون » در عالمِ ذکر حکیم.

« عالم الذکر الحکیم »: مراد، عالم عقل است. علت اینکه تعبیر به عالم عقل نکرد به دو جهت است که از هر دو جهت مناسب با محل بحث می شود. بحث در علم بود لذا تعبیر به « ذکر » کرد و « ذکر » با « علم » یکی است. این عقول ثابتند یعنی محکم هستند لذا تعبیر به « حکیم » یعنی « محکم » کرد. پس « ذکر حکیم » یعنی عالَمی که عالَمِ علم و عالَمِ محکم و ثبات است. به عبارت دیگر تعبیر به لفظی کرد که مناسب با بحث است چون بحث در علم بود آن هم علمی که ثابت بماند تا کمال نفس به حساب بیاید. از آن عالَمی که عالَمِ مجردات است تعبیر به « عالم ذکر حکیم » می کند که مناسب با بحث است.

ص: ۷۷۴

در روایت آمده « آخر من یشفع ارحم الراحمین ». خداوند ـ تبارک ـ دارای اسامی فراوان است چرا تعبیر به « الله » یا «رحمن » نمی کند بلکه تعبیر به « ارحم الراحمین » می کند؟ به خاطر اینکه بفهماند شفاعت خداوند ـ تبارک ـ در آن زمان، شفاعتی است که تا حد بی نهایت است لذا بالاترین لفظ که مفید ترحم است یعنی ارحم الراحمین را انتخاب می کند تا بفهماند که شفاعت در آنجا به این حد است. یعنی بعد اینکه پیامبران و مومنین شفاعت کردند مجرمینی که باقی می مانند احتیاج به شفیع دارند و شفیع پیدا نمی کنند. آخرین کسی که شفاعت می کند ارحم الراحمین است. پس توجه کردید که این صفات دارای زبان هستند یعنی وقتی معصوم می خواهد بفهماند شفاعت در حد زیاد است لفظ « ارحم الراحمین » می آورد. مرحوم سبزواری برای اینکه بخواهد مناسب با بحث خودش تعبیری بیاورد تعبیر به « الذکر الحکیم » می کند. در نوع نوشته هایی که قدما می نوشتند وقتی می خواستند از اسماء الهی استفاده کنند از آن اسمی که مناسب بحث است استفاده می کنند. مثلا در یک بحثی که از گناهان کبیره می کنند می بینید جایی که اسم خداوند ـ تبارک ـ را می خواهند بیاورند تعبیر به « غفور رحیم » می کنند. در ما نحن فیه هم به همین صورت است چون عالَم عقول، عالَم علم و عالَم ذکر و عالَم تعقل است لذا عالم ذکر نامیده می شود. عالَم استواری و استحکام و دوام است لذا حکیم نامیده می شود یعنی اینها در عالم ذکرِ حکیم باقی می مانند. پس اگر علم به اینها کسب شود این علم هم باقی می ماند و این کمال برای نفس، همیشگی می شود علی الخصوص طبق مبنای مشاء که معتقد است وقتی نفس از بدن مفارقت می کند تمام علوم پاک می شود. تنها علمی که باقی می ماند علم عقل و تعقل است. پس بنابر نظر مشاء علم تعقلی خیلی ارزش دارد اما بنابر نظر مرحوم صدرا که نظر حق می باشد و با اسلام هم سازگاری دارد این است که تمام علوم باقی می مانند و هیچ چیز پاک نمی شود. حتی اگر یک تفکر باطل و سوء ظن به شخص داشتید باقی می ماند و جزای آن را باید بکشد. به مشاء اشکال می شود که اگر علوم جزئی پاک می شود پس نگاه کردن به نامحرم و فحش دادن و ... که جزئی بودند پاک می شود پس جزایش در کجا دیده می شود؟ اما مرحوم صدرا می فرماید هیچ کدام از علوم پاک نمی شوند. اگر ذره ای فکر خلاف کردی آن فکر خلاف با تو هست و در آخرت باید جزایش را ببینید.

پس بنـابر نظر مشاء به علم عقلی توجه بیشتری می شود چون این علم باقی می مانـد و کمال نفس می باشـد و هیـچ وقت زائل نمی شود. اما مرحوم صدرا به علوم عقلی اهمیت می دهد ولی به علم حسی هم اهمیت می دهد.

این یک بیانی بود بر اینکه قضایای شخصیه اعتبار نمی شود.

بیـان دلیل سوم بر اینکه چرا قضایای شخصـیه در علوم عقلیه اعتبار ندارنـد/ چرا قضایای شخصـیه در علوم عقلیه اعتبار ندارند/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان دلیل سوم بر اینکه چرا قضایای شخصـیه در علوم عقلیه اعتبار ندارنـد/ چرا قضایای شخصـیه در علوم عقلیه اعتبار ندارند/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

بل لیس جزئی بکاسب و لا مکتسب (۱)

بحث در این بود که قضایای شخصیه «یعنی قضایایی که موضوعشان شخصی و جزئی بود » در علوم بکار نمی آید. دو دلیل بر این مدعا اقامه شد. الان می خواهد دلیل سوم بر این مدعا اقامه کند. قضـیه شخصیه اگر در علوم بکار برود و این قضایا بدیهی نباشـند بلکه نظری باشـند احتیاج به اسـتدلال دارند. اسـتدلال یعنی از معلومی به مجهول رسیدن و کسب کردن. معلوم، کاسب می شود و مجهول، مکتسَب می شود. اگر این قضـیه ی شخصـیه، قضـیه ی نظری بود و احتیاج به استدلال داشت باید دلیلی بر آن اقامه شود. آن دلیل اگر یک دلیل کلی باشـد به طوری که این جزئی، مصـداق از آن کلی باشد آن دلیل کلی می تواند ما را به این مصـداق برسانـد مثلاـ گفته می شود « زیـد کاتب لان الانسان کاتب » یعنی دلیل، حکم انسان را بیان می کنـد و زید چون فردی از انسان است حکم انسان به او داده می شود. در اینجا در واقع از جزئی استفاده نشده است آن قضیه ای که در این علم آورده شده و گفته شده « زید کاتب » جزئی نبوده چون مراد این نیست که زید بخصوصه کاتب است بلکه مراد این است که انسان، کاتب است و زیـد از باب اینکه فردی از افراد انسان است کاتب می باشـد. اما اگر جزئی بما هو جزئی در اسـتدلال بیایـد و جزئی بما هو جزئی، مـدعا باشـد در اینصورت گفته می شود که جزئی نه می توانـد کاسب « یعنی دلیل » باشد. نه می توانـد مکتسَب « یعنی مـدعا باشـد. بیان مطلب روشن است چون هیـچ وقت از جزئی، جزئی دیگر احساس نمی شود بلکه برای جزئی دیگر، احساس دوم لازم است یعنی اولی احساس می شود ولی دومی را نمی توان از اولی بدست آورد مگر اینکه اولی، کلی شود و دومی، تحت کلی مندرج شود و همان حکمی که اولی داشته با استفاده از کلی، برای دومی درست شود. در اینجا استفاده از جزئی نشده بلکه کلی واسطه شده است.

ص: ۷۷۶

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۷، سطر۲، نشر ناب.

پس نمی توان حکم یک جزئی را از جزئی دیگر بـدست آورد چون حکم، مخصوصِ این جزئیِ اول است چگونه می توان به

جزئی دوم سرایت داد؟ مثلا اگر یک شخص را دیدیم که سفید پوست است بعداً بگوییم انسان دیگری هم به ما پیشنهاد می شود و گفته می شود آن را هم نگاه کن. می گوید « لازم نیست نگاه کنم آن هم سفید پوست است ». این حکم کردن صحیح نیست چون همه انسانها که سفید پوست نیستند باید آن فرد را ببینیم و بعداً حکم به سفید پوست بودنش کنیم اما اگر حکم بر روی کلی انسانها بار شود می توان حکم این فرد را بر فرد دیگر سرایت داد از باب اینکه آن حکم بر روی کلی بار شده است.

در علوم همیشه قضایای بدیهی وجود ندارد بلکه قضایای نظری هم وجود دارد. در آنجا احتیاج به کسب است. با جزئی نمی توان کسب کرد. خود جزئی را هم نمی توان کسب کرد چون جزئی، کاسب نیست یعنی دلیل نمی شود. مکتسب هم نیست یعنی مدعا هم نمی شود. در علوم یا باید مدعا یا دلیل ذکر شود. و جزئی هیچ یک نمی تواند باشد پس در علوم راه ندارد.

توضیح عبارت

بل لیس جزئی بکاسب و لا مکتسب

جزئی نه کاسب است یعنی نمی تواند دلیل شود و حکمی را برای چیزی کسب کند نه مکتسب است یعنی نمی تواند مدعا شود و با دلیلی اثبات شود مگر اینکه دلیل، کلی شود و این جزئی از باب اینکه فرد کلی می باشد مکتسب شود.

برای اینکه نمی توان جزئی را کاسب و مکتسب قرار داد یک توضیح بهتری هم داده شده است و آن این است:

جزئی را نمی توان کـاسب قرار داد یعنی اگر خود این جزئی یـک حکمی دارد دلیل نمی شود که جزئی دیگر هم همین حکم را داشـته باشـد. چون جزئی اگر بخواهـد دلیـل قرار داده شود معنـایش همین است که گفته شود این جزئی، این حکم را دارد پس آن جزئی دیگر هم این حکم را دارد. این روشن است که غلط باشد.

امـا علت اینکه جزئی را نمی توان مکتسب قرار داد؟ این مطلب در کتاب برهان توضـیح داده می شود که جزئی، تغییر می کند و با تغییرش حکمش لااقل احتمال تغییر دارد. اگر بخواهید دلیلی بیاورید باید دلیل یقین آور باشد یعنی نسـبت به این محمولی که بر این موضوع حمل می شود یقین پیـدا شود اما تا چه وقتی یقین دارید؟ گفته می شود که یقین امر ثابت است و زائل نمی شود اگر این حکم برای این جزئی ثـابت شود و جزئی تغییر کرد یا زائل شـد « جزئی جسـمانی، تغییر می کنـد و زائل می شود امـا جزئیِ مجرد تغییر نمی کنـد و زائـل نمی شـود » در اینصورت یقین از بین می رود. می خواهـد یقین تولیـد کنـد امـا بر چه چیزی می خواهـد یقین تولیـد کنـد؟ اگر بر چیزی که نمی توانـد ثابت بمانـد یقین تولید کند علم به حکمش چگونه ثابت می مانـد به عبارت دیگر خود موضوع نمی توانـد ثابت بمانـد حکمش چگونه ثابت می مانـد؟ پس معلوم شد که جزئی، مکتسـب نیست چون تغییر می کند وقتی تغییر کرد احتمال داده می شود که حکمش هم تغییر می کند لذا نمی تواند یک قضیه شخصیه ای که حکمش در معرض تغییر است در علمی که احتیاج به یقین است آورده شود.

نکته: اگر بخواهید زمان را در جزئی دخالت بدهید و بگویید « زید در زمان قیامش قائم است » این یک قضیه ضروریه به شرط محمول می شود و یقین هم تولید می کند ولی یقینِ موقت است. اما توجه کنید که به یقین موقت، اصطلاحا یقین گفته نمی شود. چون علمی که تدوین می شود اینطور نیست که فقط برای امروز فایده داشته باشد بلکه در نسل های بعد هم مفید می باشد در اینصورت چگونه می توانید آن را مقید کنید؟ مثلا می تواند اینگونه گفت « من یقین دارم که زید در فلان ساعت قائم است » این یقین فایده ای ندارد فقط برای همین الان فایده دارد. اما اگر گفته شود «انسان، کاتب است» برای نسل های بعدی هم مفید فایده است. بله اگر گفته شود که «زید قائم بود » برای علم تاریخ فایده دارد و بحث علمی نخواهد بود.

ترجمه: جزئی نه کاسب است نه مکتسب است « یعنی نه استدلال است نه مدعا است ».

اذ مَن یُدرک جزئیا بما هو جزئی او حالَه الجزئی لا یُدرک منه جزئیا آخر بما هو جزئی

« او حاله الجزئی » عطف بر « جزئیا » است. ضمیر « حاله » به « جزئیا » برمی گردد.

چه خود جزئی را درک کنید چه حالتی از این جزئی را درک کنید، نه می تواند برای درک جزئی دیگر مفید باشد و نه می تواند برای درک حالتی از جزئی دیگر مفید باشد. جزئی دیگر را باید با احساس دیگر درک کرد نه اینکه با همان ادراکی که به جزئی اول تعلق گرفته احساس شود.

ص: ۷۷۹

« بما هو جزئی »: به این قید توجه کنید که مصنف آن را در همه جا تکرار می کند. در جایی که جزئی مطرح می شود ولی کلی مراد است مراد نیست زیرا در آنجا هم کاسب بودن و هم مکتسب بودن درست می شود ولی اگر جزئی بما هو جزئی را ملاحظه کنید به طوری که اصلا کلی دخالت داده نشود این جزئی نه کاسب است نه مکتسب است.

ترجمه: کسی که جزئی بما هو جزئی « یعنی خود عین و جوهر جزئی » را درک کند یا حالت و صفت این جزئی را درک کند، جزئی دیگر بما هو جزئی را درک نمی کند. اما اگر جزئی اول را کلی کند به جزئی دوم می رسد و آن را درک می کند یا اگر جزئی دوم را کلی کند ممکن است از جزئی اول به کلی برسد که همان استقرا است ».

نکته: علمی که به جزئی تعلق می گیرد علم احساسی است نه تعقلی. به محض اینکه در مرتبه ی عقل برویـد جزئی، کلی شده است در اینصورت سیر در کلیات خواهد بود. این را قبول داریم. اما بحث در جزئی است به این عنوان که به صورت جزئی باقی بماند و در کلی نرود که وارد مرحله ی عقل شود چون اگر وارد مرحله عقل بشود کلی می گردد. مثلا زید اگر در عقل برود انسان می شود که کلی است.

نکته: کلی، کاسب ِجزئی بما هو جزئی نیست. کلی، این جزئی را کسب می کند از باب اینکه فردی از خود این کلی است فقط در همان حدود مشترکه. به عبارت دیگر حدود مشترکه را می توان از این جزئی به جزئی دیگر منتقل کرد ولی مختصه را نمی توان منتقل کرد مثلا یک انسان را احساس می کنید. سپس آن را در عقل خودتان می برید و آن را تکه تکه می کنید به طوری که ذاتیات و عوارضش جدا می شوند ذاتی عام از ذاتی خاص جدا می شود. این کارها در انسان دیگر هم صادق است چون مشترک است اما یکبار این انسان را در عقل می بریـد. تا می خواهیـد خصوصیت آن را ملاحظه کنیـد عقل آن را قبول نمی کند چون عقل، جزئی را درک نمی کند بلکه کلی را درک می کند لذا باید خصوصیات آن را ملاحظه نکنید تا عقل بتواند آن را درک کند.

ص: ۷۸۰

الا ان یُحِسَّه باحساس آخر

ترجمه: مگر اینکه احساس کنـد آن را به احساس دیگر « یعنی جزئی دوم را با احساس دیگری احساس کند در اینصورت علم حسی به جزئی دوم پیـدا می کنـد ولی از آن علمی که به جزئی اول پیـدا کرد علم به جزئی دوم پیـدا نمی کنـد بلکه از حس دوم، علم به جزئی دوم پیدا می کند.

نکته: این اسـتثناء، منقطع است نه متصل. یعنی مسـتثنا داخل در مسـتثنی منه نبوده که بخواهد خارج شود. مستثنی منه عبارت از «ادراک جزئی از جزئی دیگر » است اما مستثنی عبارت از « احساس منتقل به جزئی دیگر » است.

و لا یکون الآخرَ مکتسبا منه

مراد از « الآخر »، جزئی دوم است.

ترجمه: جزئی دوم از جزئی اول، اکتساب نشده است « بلکه از احساس مستقل اکتساب شده است.

و لا من الکلی لان الکلی اجل من ان ینال الجزئی بما هو جزئی

جزئی دوم از کلی هم اسـتخراج نشده است چون کلی، اجلّ از این است که جزئی را نتیجه بدهد. کلی، کلی را نتیجه می دهد و مـا آن مشـترک را از کلی بـدست می آوریم و بر این جزئی بـار می کنیم مخصوص را نمی توان از کلی بـدست آورد چون مخصوص، در عقل نمی رود زیرا وقتی این جزئی در عقل می رود که تجریـد شود و وقتی تجریـد شود آنچه مخصوص جزئی بوده ریزش پیدا می کند.

پس هیـچ وقت کلی، جزئی را نـتیجه نمی دهـد مگر مشترکـات جزئی را نـتیجه بدهـد یعنی آنچه که این جزئی بـا جزئی دیگر شرکت دارد به وسیله کلی می توان نتیجه گرفت و چون آن مشترکات، کلی اند پس کلی، کلی را نتیجه می دهد نه جزئی را.

ص: ۷۸۱

ترجمه: جزئی دیگر را نمی توان از کلی استخراج کرد چون کلی بالاتر از این است که به جزئی بما هو جزئی منتهی شود.

و الکاسب و المکتسب هو الکلی

تا اینجا روشن شد که جزئی نه کاسب است و نه مکتسب است بلکه کاسب و مکتسب فقط کلی است.

نکته: در بحث تصدیقات بنده _ استاد _ بحث را روی استدلال بردم در بحث تصورات هم همینگونه است که معرِّف، مکتسب می شود و معرِّف کاسب می شود. جزئی را نمی توان تعریف کرد و نمی توان تعریف قرار داد. وقتی گفته می شود «زید حیوان ناطق » در واقع، انسان تعریف می شود نه زید.

توجه کنید که می گوییم « زید پدر فلان شخص است و پسر فلان شخص است و در فلان زمان بدنیا آمده و در فلان مکان زندگی می کند و رنگش سفید است » با این تعریفات، زید معرفی نشده است چون پسر فلان شخص ممکن است شخص دیگری هم باشد همچنین ممکن است پدر شخص دیگری هم باشد. اینکه گفته شد در فلان زمان بدنیا آمده می گوییم در فلان زمان خیلی افراد بدنیا آمدند. اینکه گفته شود در فلان مکان زندگی می کند می گوییم در فلان مکان خیلی افراد زندگی می کنند. خود زید را اگر به این خصوصیات بخواهید تعریف کنید نمی توانید تعریف کنید. تعاریفی که آورده می شود همه آنها کلی اند. این قیودی هم که آورده می شود همه کلی اند مگر اینکه گفته شود از مجموع این کلیات که کنار یکدیگر چسبیده شده یک موجود در خارج یافت شده که تمام این مجموعه را دارد ولی امکان دارد که موجودات دیگری هم در خارج باشد که این مجموعه را دارد ولی خداوند _ تبارک _ خلق نکرده است. پس این مجموعه، کلی است ولو در خارج تطبیق بر یک فرد می کند آن هم از باب اینکه خداوند _ تبارک _ فرد دیگر را ایجاد نکرده با تمام این خصوصیات. و الا اگر فرد دیگری ایجاد می کرد این تعریف، قابل صدق بر آن بود. پس این تعریف، تعریف جزئی نیست بلکه کلی است که یک مصداق بیشتر ندارد لذا چون یک مصداق بیشتر ندارد می توان این کلی را تطبیق بر آن کرد.

توجه کنید که این تعریف واقعا تعریف زید نیست بلکه تعریف زید و هر کسی که مثل زید است می باشد ولی خداوند _ تبارک _ شخصی مانند زید نیافریده است اگر می آفرید این تعریف قابل صدق بر آن بود. پس تعریف را نمی توان جزئی کرد بلکه همیشه تعریف، کلی است ولی تعریف کلی اتفاقا طوری شده که بیش از یک مصداق ندارد لذا بر این جاری می شود.

اگر کلی مجهول از کلی معلوم بدست آمد احکام مشترکه ی جزئیات آن کلی هم معلوم می شود/ قضایای شخصیه در علوم عقلیه اعتبار ندارند/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اگر کلی مجهول از کلی معلوم بدست آمد احکام مشترکه ی جزئیات آن کلی هم معلوم می شود/ قضایای شخصیه در علوم عقلیه اعتبار ندارند/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

و اذ استتبع تعقل کلی تعقل کلی آخر استتبع تعقل احکام جزئیاته (۱)

بیان شد که جزئی چه در باب تصور و چه در باب تصدیق نه کاسب است نه مکتسب است. در باب تصور، معرِّف، کاسب است و معرَّف، مکتسب است. در باب تصدیق، قیاس، کاسب است و نتیجه مکتسب است. در هیچ یک از دو باب تصدیقات و تصورات نمی توان کاسب یا مکتسب را جزئی قرار داد به بیانی که گذشت بلکه در هر دو باب باید مکتسب و کاسب کلی باشد یعنی از یک کلی، کلی دیگر استخراج شود به اینصورت که از یک کلی که معلوم تصوری یا تصدیقی است کلی دیگر که مجهول تصوری یا تصدیقی است بدست آید. آن معلوم را کاسب و آن مجهول را مکتسب می گویند. مرحوم سبزواری می خواهد بفرماید که فکر نکنید اگر یک کلی را از کلی دیگر بدست آوردید جزئیات برای شما مبهم می ماند بلکه تمام احکامی که در جزئیات هست برای شما روشن می شود ولی توجه کنید که احکام مشترکه روشن می شود. مثلا فرض کنید در باب تصور از کلیِ « حیوان ناطق » به کلی « انسان » پی بردید یا در باب تصدیق از « تغیر عالم » پی به « حدوثش » بردید. در اینصورت تمام احکام جزئیات روشن می شود یعنی اینکه از « حیوان ناطق » پی به « انسان » بردید به تمام احکام جزئیات انسان که زید و بکر و عمرو هستند پی بردید. یعنی نه تنها حکم انسان برای شما روشن شده بلکه حکم جزئیات انسان یعنی افراد انسان هم برای شما روشن است ولی آن حکمی که مشترک است، می خواهد ذاتی باشد یا عرضی باشد. اگر حد بکار برده شود ذاتیات روشن شده است و اگر رسم بکار برده شود عرضیات روشن شده است ولی آن ذاتی و عرضی که مشترک باشد اما آن خصوصیات روشن نمی شود. خصوصیات باید با احساس بدست آید.

ص: ۷۸۳

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۷، سطر۶، نشر ناب.

توضیح بیشتر: ما می خواهیم افراد انسان را بشناسیم. این افراد که جزئی می باشند را نمی توان تعریف کرد به بیانی که گفته شد. به سراغ کلی آن می رویم و کلی آن یعنی انسان را تعریف به « حیوان ناطق » می کنیم. سپس کلی که « حیوان ناطق »

است معرِّف کلی دیگر که « انسان » است می شود. ما وقتی « انسان » را شناختیم تمام جزئیاتش را هم می شناسیم اما احکام مشترکه ی جزئیات شناخته می شود. انسان را به این شناختیم که جنسش حیوان و فصلش ناطق است. در همین حد هم جزئیات شناخته می شوند یعنی ذاتیات مشترکه ی آنها و مختصه ی آنها بدست می آید ذاتیِ مشترکشان حیوان است که در کلی آنها وجود داشت ذاتی مختصشان فصل است که در کلی آنها وجود داشت.

پس این چنین نیست که با شناختن کلی فقط کلی شناخته شود و از شناخت جزئیات غافل باشیم بلکه جزئیات هم می شناسیم اما احکام مشترکه نه مختصه.

نکته: بحث ما در جزئی حقیقی است « که نمی توان آن را کاسب یا مکتسب قرار داد » نه جزئی اضافی. چون جزئی اضافی می تواند حقیقی و می تواند غیر حقیقی باشد آن جزئی که غیر حقیقی می باشد در واقع کلی است و می توان آن را کاسب یا مکتسب قرار داد. « جزئی اضافی عبارتست از آنچه که تحت کلی مندرج است. آن چیز ممکن است زید باشد که تحت کلی انسان مندرج است. یا انسان باشد که تحت کلی حیوان مندرج است ».

توجه کنید که اگر یک وقت جزئی، معرِّف یا معرَّف قرار داده شد و این جزئی حاکی از کلی قرار داده شد اشکالی ندارد زیرا معرِّف و معرَّف در واقع کلی است و این جزئی، حاکی از کلی می شود که به عنوان نمونه ذکر شده است. این کار در علوم می شود. خیلی از موارد جزئی آورده می شود ولی نه به خاطر اینکه جزئی، تعریف شود بلکه به خاطر اینکه جزئی، شناخته تر و مانوس تر به ذهن است.

ص: ۷۸۴

پس جزئی اگر بر آن کلی قرار داده شود، هم می توان آن را کاسب و هم مکتسب قرار داد و این در واقع به این صورت است که کلی، کاسب و مکتسب گرفته شده است.

نتیجه بحث این شد که اگر یک کلی در باب تصور روشن شد و در باب تصدیق اثبات شد این کلی به این صورت نیست که فقط خودش روشن شده باشد بلکه تمام جزئیاتش هم روشن است ولی احکام مشترکه ی جزئیاتش روشن است نه احکام مختصه. یعنی اگر خصوصیات انسان ذکر شود خصوصیات زید از آن در نمی آید حالات انسان، برای زید هم هست.

توضیح عبارت

و اذا استتبع تعقلُ کليٍ تعقلَ کليٍ آخر استتبع تعقل احکام جزئیاته و لکن احکامها الکلیه

ضمیر « جزئیاته » به « کلی آخر » و ضمیر « احکامها » به « جزئیات » بر می گردد.

« استتبع »: یعنی در پی داشته باشد، متبوع باشد. اما « تبع » به معنای « تابع بودن » است.

اگر تعقل کلیِ معلوم، تعقل کلی دیگر که مجهول است را در پی داشت « یعنی تعقل کلی معلوم، تعقل کلی مجهول کلی دیگر را در پی داشت یا تعقل کلی که در باب تصدیقات، ثبوت و اثباتش معلوم است تعقل کلی دیگر یعنی ثبوت کلی دیگر را در پی داشت. توجه کنید که در تصور، فهم مطرح است و در باب تصدیق، اثبات مطرح است گاهی از یک کلی، کلی دیگر فهمیده می شود اما گاهی از ثبوت یک کلی کلی دیگر اثبات می شود مثلاـ چون تغیّر برای عالم ثابت است حدوث برایش اثبات می شود » تمام احکام جزئیات کلی دیگر برای ما معلوم می شود « چه احکامی که باید بفهمیم و چه احکامی که باید اثبات کنیم ولی احکام مشترکه روشن می شود نه احکام مختصه » لکن احکام کلی آن جزئیات که همان احکام مشترک است نه احکام مختص.

ص: ۷۸۵

نکته: اگر اصغر در صغری، جزئی قرار داده شود حتما مشیر به کلی است. مثلاـ اگر زید اصغر قرار داده شود به عنوان یک انسان، اصغر قرار داده شده است نه به عنوان یک زید خاص باشد.

بحیث لا یَشُذّ احکامُ فرد من الماضین و الغابرین عنه

این عبارت مربوط به عبارت « استتبع تعقل احکام جزئیاته » است یعنی تمام احکام جزئیات را برای تمام افراد می آورد چه افراد گذشته و چه افراد آینده و چه افراد حال. یعنی وقتی گفته می شود « انسان کاتب است » می فهمانند که تمام افراد گذشته، کاتب هستند. افراد موجود را هم می فهماند که کاتب هستند افراد آینده را هم می فهماند که کاتب هستند. مراد از « کاتب »، « کاتب بالقوه » است نه بالفعل چون « کاتب بالفعل » برای همه افراد انسانها نیست. زیرا « کاتب بالفعل » به کسی اطلاق می شود که قلم به دست دارد و مشغول نوشتن است این حالت در همه افراد انسان وجود ندارد بلکه بعضی انسانها کاتب بالفعل هستند.

« الماضین و الغابرین »: به معنای « گذشته ها » است.

ترجمه: به طوری که کوتاه نمی آید احکام فردی از گذشته ها از این کلی که بیان می شود « یعنی این کلی نه تنها شامل حال می شود بلکه شامل گذشته ها هم می شود » حتی اضافه کنید که شامل آینده ها هم می شود.

و لا یبقی حاجه الی استیناف نظر لِتعقل ذاتیاتها و عرضیاتها المشترکه

لازم نیست که دوباره استیناف نظر « و توجه جدید » برای شناخت ذاتیات کرد. وقتی این کلی شناخته شد ذاتیات هم شناخته می شود. نه تنها ذاتیات کلی بلکه ذاتیاتِ جزئیات کلی و افراد کلی هم شناخته می شود. لازم نیست برای شناخت ذاتیات و عرضیات، توجه جدید و مستأنفی داشت. همان توجه قبلی که از طریق کلی درست شد کافی است که وضع جزئیات را روشن کند.

ص: ۷۸۶

ترجمه: باقی نمی مانـد حاجتی برای استیناف نظر و توجه جدیـد برای تعقل ذاتیاتِ آن جزئیات و عرضـیاتِ آن جزئیات « بلکه همین اندازه که ذاتی آن کلی و عرضی آن کلی توجه شود کافی است ».

فمعلومک التصوری و التصدیقی من الکلیات نور یسعی بین یدی عقلک یرشدک الی حقایق کلیات اخری مجهوله

« من الکلیات » بیان « معلوم » است یعنی کلی تصوری و تصدیقی که معلومِ تو می باشد.

مصـنف از اینجا به بعد می خواهد اهمیت کلی معلوم که وسیله برای کلی مجهول می شود را ذکر کند. اگر این معلومات نبود آن مجهولات کشف نمی شدند. آن معلومات هسـتند که شـخص را به مجهولات ارشاد می کند. پس نورِ معلومات را بدسـت بیاور تا از این نور، مجهولات روشن شود.

« معلومک التصوری »: یعنی تصورات بدیهی.

« معلومک التصدیقی »: یعنی تصدیقات بدیهی.

ترجمه: کلیِ تصوری و تصـدیقی که معلوم تو می باشـد نوری و روشـنایی است که می رود در مقابـل عقـل تو تـا « مجهول را روشن کند و آن روشن شده را در مقابل عقل تو قرار دهد و » ارشاد کند تو را به شـناخت کلیات دیگری که آن کلیات دیگر مجهول اند.

نکته: ابن سـینا می گویـد معلومات بـدیهی « چه تصوری و چه تصدیقی » برای انسان حاصل می شود و انسان متوجه نمی شود که چه وقتی حاصل شـد و از جانب چه کسـی افاضه شـد. اما در وقتی که معلوم نظری را بخواهیـد بـدست بیاوریـد متوجه می شویـد که چه کاری کردیـد و چه اتفاقی رخ داد؟ به عبارت دیگر چه زمانی این امر نظری برای شـما حاصل شد؟ اما بدیهیات اینگونه نیست. در وقتی که شخص، کودک است فقط با حسیات سر و کار دارد. نه تجربیات و نه حدسیات برای او هست ولی یکـدفعه متوجه می شود که یک چیزهایی را می داند. اگر از او بپرسـند چه کسـی این را داد و چه زمانی داد؟ جواب می دهد نمی دانم.

ص: ۷۸۷

نکته: مراد از « معلوم »، معلومِ بیّنِ تنها نیست بلکه هم بیّن و هم مبیَّن اراده شده است.

« الی حقـائق کلیـات »: مصـنف تعبیر به « الی کلیـات » نمی کنـد بلکه لفـظ « حقائق » را می آورد چون ما می خواهیم حقیقت کلی را بشناسـیم که از طریق جنس و فصـل شـناخته می شود. پس مـا نمی خواهیم پوسـته و ظـاهر کلی را بشناسـیم بلکه مراد، شناخت ظاهر و باطن هر دو است و شـناخت حقیقت و واقعیتش است که این کلی چه می باشد و الا اگر بخواهید پوسته ی آن را بشناسـید کـافی بود که احساس شود « اگر چه کلی، احساس نمی شود » پس مراد شـناخت ظاهر و باطن جسم هر دو هسـت که توسط عقل انجام می گیرد.

و احکام مشترکه بین الجزئیات

این عبارت عطف بر « حقائق » است.

نه تنهـا از این معلوم، ارشـاد به مجهولی که کلی است می شویـد بلکه ارشاد به احکام جزئیات آن کلی هم می شویـد یعنی دو چیز روشن می شود زیرا هم آن کلی روشن می شود هم احکام جزئیاتش روشن می شود. نه اینکه خود جزئی با خصوصیاتش روشن شود بلکه احکامش روشن می شود. لـذا لفظ « احکام مشترکه » عطف بر « حقایق » است یعنی این معلوم تو را ارشاد به دو چیز می کند:

۱_ حقایق کلیات مجهوله.

۲_ احکام مشترکه بین جزئیات.

فکمال النفس فی سباحه بحار الکلیات و غوصها و سیاحه دیار المرسلات و دوسها

« سباحه » به معنای « شنا کردن » است. « فی سباحه » خبر برای « فکمال النفس » است.

ص: ۷۸۸

حالی که این کلی، اینهمه به نفس کمک می کند و نور برای نفس می شود و مرشد نفس می گردد ولی جزئی هیچکدام از این کارها را نمی تواند به عهده بگیرد، در اینجا آیا سزاوار است که تو وقت خودت را صرف کلیات کنی که نور و کمالِ نفس تو هستند یا صَرفِ جزئیات کنی که چیزی بر کمال نفس تو نمی افزایند؟ روشن است که صَرف کردن عمر در کلیات بهتر از صرف کردن عمر در جزئیات است. پس به علوم کلیه و حقیقیه بپرداز نه به امور اعتباری.

ترجمه: کمال نفس در شنا کردن در دریاهای کلیات است.

نکته: مصنف در سطر ۲ لفظ « حقایق » را به صورت جمع آورد با اینکه هر کلی، یک حقیقت بیشتر ندارد. این به خاطر این است که چون مضاف الیه جمع بود مضاف هم جمع آورده شد یعنی چون لفظ « کلیات » بود لذا تعبیر به « حقائق » کرد در اینجا هم تعبیر به « بحار الکلیات » کرد و لفظ « بحار » را جمع آورد یعنی هر کلی تنها خودش دریا است، دریایی که جزئیاتش در آن هستند. کلی دیگر، دریای دیگری است که جزئیاتِ خود آن کلی دیگر در آن دریا هستند تو در این دریاها ساکن یعنی در کلیات تفحص داشته باش.

توجه کنید که مراد از کلی در اینجا امر ثابت است چه دارای افراد متعدد باشد چه دارای یک فرد مجرد باشد. جایی هم که مثل خورشید دارای یک فرد است و مجرد هم نیست گفته می شود « خورشید و مانند خورشید »، یعنی آن هم کلی است چون حکم بر روی خورشید و آنچه که مثل خورشید است برده می شود.

ص: ۷۸۹

مراد از کلی، هم کلی مفهومی و هم کلی سِعِی است لذا در صفحه ۲۴۷ سطر ۱ فرمود « الکلیات المحفوظه بتعاقب الافراد سیما الکلیات العقلیه المجرده الدائمه الثابته ».

ترجمه: کمال نفس در شنا کردن دریاهای کلیات است و در غوص و غواصی کردن کلیات و سیاحتِ دیار مرسلات است.

« دیار »: جمع « دار » است.

« المرسلات »: یعنی مطلق و رها از قیود ماده و حواشی و عوارض ماده باشد. پس مراد از « دیار المرسلات »، دیار مجردات است یعنی موجوداتی که کلی اند و ماده ندارند که جزئیِ شخصی و جزئی جسمانی بشوند.

« دوسها »: « دوس » به معنای « پا زدن » و « لگد مال کردن » است ولی در اینجا به معنای « طی کردن » است. اگر گفته می شود « این زمین را پا بزن » به معنای این است که از اینجا عبور کن.

بل الجزئی المادی کسراب فی الفلا او کحباب فی الدأماء و الفلا جمع الفلاه

مرحوم سبزواری جزئیِ مادی را کم ارزش کرد اما از اینجا می خواهد آن را بی ارزش کند و از « بل » ترقی استفاده می کند.

وقتی از « سراب » دور هستیم به صورت یک واقعیتی نزد ما هست. وقتی نزدیک می رویم می بینیم خالی از واقعیت است. در فاصله ی کوتاهی برای ما روشن می شود که سراب چیزی نیست. در واقع می توان گفت عمرِ حقیقت داشتن سراب کوتاه است. عمرش به همین اندازه است که ما از مکانی که قرار داریم به کنار سراب برویم وقتی رسیدیم سراب باطل می شود.

عمرِ « کلی » دراز و دارای ابـدیت است امـا عمر جزئیات کوتاه است زیرا بعـد از اینکه آمـدیم برای جزئی، واقعیت قائل شویم می بینیم می رود و دیگر وجود نـدارد. از طرف دیگر سـراب، خـالی است جزئی جسـمانی هم در واقع خـالی است زیرا دارای یک کلی و خصوصـیات است. آن کلی، حقیقت این جزئی است اما خصوصیات این جزئی، عوارض هستند که می آیند و می رونـد و بـاقی نمیماننـد. حقیقت هر جزئی به آن کلی و انسـانیتش است. امـا جزئیـات، حقیقت ندارنـد. پس از این جهت هم سراب است.

تـوجه کنیـد که جزئی از دو جهت ماننـد سـراب است یکی اینکه عمر جزئی کوتـاه است دیگر اینکه جزئی، تـو خـالی است و مانند سراب می باشد زیرا خصوصیات آن جزئی از بین می رود.

ترجمه: مثل سراب در فلات « فلات به معنای دشت و زمین صاف هموار را می گویند» یا مانند حباب در دریا است.

« حباب »: چیزی که بر اثر موج پدیـد می آیـد و بر روی آب می ایسـتد را حباب گویند. عمرِ حباب مثل سـراب است چون به محض اینکه باد بیایـد یا موج ادامه پیـدا نکنـد این حباب از بین می رود. توی حباب هم خالی است یعنی داخل آن آب وجود ندارد. اگر دست به آن بزنید می بینید یک ذره دست شـما را مرطوب می کند ولیبعداً دست وارد خلأ از آب می شود و دیگر دست شـما را مرطوب نمی کنـد و هیچ فایده ای ندارد. اگر فایده ای هست برای آن آبی است که حباب را ایجاد می کند. در ما نحن فیه هم اگر فایده ای هست برای آن کلی می باشد که در ضمن جزئی است.

ص: ۷۹۱

فالجزئی کسراب بقیعه یحسبه الظمأن ماء حتی اذا جائه لم یجده شیئا و وجدالله عنده فوفّاه حسابه

این عبارت آیه ۳۹ سوره نور است. ابتدا آیه را بدون توجه به تشبیهی که شده معنا می کنیم بعداً با توجه به تشبیه معنا می کنیم. به عبارت دیگر ابتدا تفسیری معنا می کنیم بعداً فلسفی معنا می کنیم.

اَعمالِ کفار مانند سراب است. سراب عبارتست از اینکه در فلات و دشتی که صاف است نور خورشید در نزدیک ظهر بر این زمین برخورد می کند و انعکاسی پیدا می شود آن انعکاس، بیننده را به خیال آب می اندازد در حالی که آب نیست. پس سراب به معنای بیابانی است که در آن آب نیست ولی آن آبی را که نیست نشان می دهد یعنی واقعیتی ندارد و به عبارت دیگر ظاهرِ تو خالی است.

« قیعه »: یا به معنای « قاع » است یا جمع « قاع » است. « قاع » به معنای زمین مستوی و هموار است. در زمینهایی که کوه و پستی و بلندی وجود دارد سراب دیده نمی شود. لفظ « کسراب بقیعه » یعنی سرابی که در یک قیعه حاصل است. « باء » در « بقیعه » به معنای « فی » است.

« یحسبه الظمأن ماء »: انسانِ تشنه، سراب را به صورت آب می بیند. اما فقط انسان تشنه، سراب را به صورت آب نمی بیند بلکه انسانهایی که سیراب هستند هم سراب را به صورت آب می بینند. سراب را همه افراد به صورت آب می بینند اما چرا خداوند _ تبارک _ فقط انسانِ تشنه را ذکر کرد؟ چون مایوس شدنِ تشنه خیلی واضح است. شخصی که تشنه است با یک شوقی به سراغ سراب می رود بعداً که به سراب می رسد یک حال عجیبی به او دست می دهد و می بیند که آب نیست. اما آن شخصی که سیراب است می گوید برویم و آن آب را تماشا کنیم. خیلی حاجتی به تماشا کردن ندارد وقتی هم به آنجا رسید و متوجه شد که آب نیست به خودش می خندد و برمی گردد و می گوید چه اشتباهی کردم. یعنی آنچنان حالت یاس و سرخوردگی به او دست نمی دهد ولی انسان تشنه اینگونه نیست بلکه حالت یأس و سرخوردگی به او دست می دهد و گریه می کند.

خداونـد ـ تبارك ـ اَعمال كفار را تشبيه به سـراب مى كنـد يعنى وقتى كه يك روزى مى آيد كه اين اعمال نزد آنها روشـن شود حالت يأسشان معلوم مى شود. چون كفار، بت ها را عبادت كردند و كارهاى خلاف انجام دادند و خيلى خوشحال هستند مى گوينـد وقتى وارد آخرت شويم چه امتيـازى به ما داده مى شود. وقتى به قيامت مى رسـند مثل تشـنه اى است كه به سـراب مى رسد و حالت يأس و سرخوردگى و ناراحتى به او دست مى دهد و به جاى اينكه خوشحال باشد گريه مى كند.

پس توجه كنيد كه خداوند ـ تبارك ـ لفظ « الظمأن » را ذكر كرده تا كاملا وضعِ مشـبه را مشـخص كند. مشـبه، اعمال كفار است كه تشبيه به سراب مى شود. اين تشبيه در صورتى كامل تر مى شود كه « ظمأن » در آن ذكر شود.

« حتى اذا جائه لم يجده شـيئا »: ضمير « جائه » به « سراب » برمى گردد نه به « ماء ». يعنى وقتى به آنچه كه گمان مى كند آب است مى رسد شـيئى نمى يابد. البته آنجا قسـمتى از بيابان است و لذا لفظ « شىء » بر آن صدق مى كند اما مراد از اين عبارت اين است كه شيئى از آنچه كه گمان مى كرده، نمى يابد. نه اينكه هيچ چيزى نيابد.

« و وجـد الله عنـد فوفـاه حسـابه »: يعنى جزاى خداونـد ـ تبـارك ـ را در آنجـا مى يابـد. لفـظ « جزاء » را مفسـرين در تقـدير گرفتنـد. ترجمه اين عبـارت به اينصـورت مى شـود: « جزاى خداونـد ـ تبـارك ـ را در نزد آن سـراب مى يابـد و خداونـد ـ تبارك ـ حسابش را به طور كامل انجام مى دهد و جزايش را به طور كامل عطا مى كند ».

ص: ۷۹۳

تا اینجا معنای ظاهر آیه بیان شد. یعنی این کافر وقتی وارد قیامت می شود می بیند هیچ چیزی ندارد. جزای خداوند _ تبارک _ را در مقابل هیچ یا در مقابل جرمی که انجام داده، می یابد.

معنای تشبیهی آیه را در جلسه بعد بیان می کنیم.

و اما الکلی فدائم مجرد

مصنف فرمود « جزئی کسراب فی الفلا ». اما الان می گوید کلی هم دائم است « یعنی هر وقت به سراغ آن بروی آن را واقعیت دار می بینی که به صورت دائمی است » و هم مجرد است « یعنی ماده ای که تغییر در آن هست و باعث می شود که پوچی شیء را آشکار کند، همراه ندارد. پس مجرد همیشه هست و هر گاه به سمت آن بروی آن را پوچ نمی یابی بلکه با واقعیت می یابی ».

۱_ در قضیه موجبه، موضوعی که بر آن حکم می شود باید موجود باشد و بیان تقسیم آن به موجبه ی معدوله و موجبه محصله ۲ _ تقسیم قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ در قضیه موجبه، موضوعی که بر آن حکم می شود باید موجود باشد و بیان تقسیم آن به موجبه ی معدوله و موجبه محصله ۲ _ تقسیم قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

فی بعض احکام الموضوع (۱)

نکته مربوط به بحث قبل: آیه ای که خوانده شد معنای تفسیری آن بیان گردد اما معنای فلسفی و عرفانی این آیه باقی ماند. بنده _ استاد _ فکر کردم که معنای فلسفی و عرفانی لزومی ندارد لذا بهتر است که فقط اشاره کنم به اینکه مرحوم سبزواری چه استفاده ای از این آیه می خواهد ببرد؟ یعنی می خواهد بفرماید که جزئی مانند سراب است که دردی دوا نمی کند یعنی همانطور که سراب، آدم تشنه را سیراب نمی کند جزئی هم، عالِم را قانع نمی کند. ما باید به سراغ کلی برویم، جزئی مانند سراب است ولی کلی، دائمِ مجرد است.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۸، سطر۷، نشر ناب.

اگر به جزئی اعتماد کنیم مثل این است که به سراب اعتنا کردیم. وقتی جلو می رویم می بینیم آبی نیست جزئی هم وقتی زائل می شود می بینیم خبری نیست یعنی یک امر ماندگاری نیست همانطور که سراب یک امر ماندگاری نیست. سراب به وسیله

ی جلو رفتن زائل می شود سراب هم با تغییری که پیدا می کند زائل می شود همانطور که نمی توان به سراب اطمینان کرد نمی توان به جزئی اطمینان کرد ولی کلی قابل اطمینان است چون دائم و مجرد از ماده است. پس خوب است که در علوم به کلی اعتماد کرد.

مشاء درباره این آیه تفسیری ندارد ولی مرحوم صدرا یک تفسیر و عرفا هم تفسیر دیگری دارند. نخجوانی تفسیری مزجی بر قرآن دارد که تفسیر عرفانی است ولی تفسیر مرحوم شُبَّر یک تفسیر معمولی است نخجوانی در اول کتابش حدود ۱۸ صفحه مباحث عرفانی را توضیح داده است که خیلی واضح و تقریبا کامل است بعداً وارد تفسیر شده است.

بحث امروز: در این فصل، بعض احکام موضوع ذکر می شود. سه بحث در این فصل هست:

بحث اول: در قضیه موجبه، موضوعی که بر آن حکم می شود باید موجود باشد اما در سالبه شرط نمی شود که موضوع، موجود باشد. در سالبه می توان گفت سالبه صادق است در صورتی که حکمش منتفی باشد. یعنی اگر حکمی برای موضوعی منتفی بود سالبه صادق است مثلاـ گفته می شود «زید کاتب نیست». اگر واقعا کاتب نبود «یعنی حکم که کتابت است منتفی بود» سالبه، صادق است. به این، سالبه ی منتفی به انتفاء حکم گفته می شود. گاهی هم موضوعش موجود نیست یعنی زیدی نیست که بخواهد کاتب باشد در اینجا هم سالبه، صادق است و می توان گفت زید کاتب نیست. قسم اول سالبه ی منتفی به انتفاء محمول گفته می شود و قسم دوم سالبه ی منتفی به انتفاء موضوع گفته می شود و گاهی از اوقات مختصر می شود و لفظ «منتفی» آورده نمی شود و گفته می شود «سالبه به انتفاء محمول» و «سالبه به انتفاء موضوع». هر دو قسم سالبه،، صحیح و صادق هستند لذا در سالبه شرط نمی شود که موضوع، موجود باشد بلکه با انتفاء موضوع هم، سالبه صادق است. اما در موجبه اینگونه نیست در موجبه باید موضوعش ثابت باشد و در خارج موجود باشد. اگر زید در خارج وجود ندارد نمی توان گفت «زید کاتب».

ص: ۷۹۵

تا اینجا بیان عرفی مطلب بود اما بیان فلسفی منطقی همان است که خود مرحوم سبزواری به آن اشاره می کند و می فرماید در موجبه شیئی برای شیئی ثابت می شود. حکمی برای موضوعی ثابت می شود. «حکم»، «ثابت» است و «موضوع»، «مثبت له» است. آنچه که حکم برای آن ثابت شده را «موضوع» می گویند و «مثبت له» اگر موجود نباشد ثابتی در کار نیست.

اثبات حکمی برای موضوعی، فرع بر این است که آن مثبت له حاصل باشد تا این ثابت به آن نسبت داده شود. پس باید موضوع حاصل باشد تا محمول به آن نسبت داده شود و بر آن حمل شود. بنابراین در قضیه ی موجبه حتما احتیاج به وجود موضوع هست.

موجبه بر دو قسم است:

۱ _ موجبه محصّله.

۲ _ موجبه معدوله.

تعریف قضیه موجبه محصله: اگر محمول، موجبه است و حرف سلب جزء آن نیست به آن قضیه، قضیه ی موجبه ی محصله می گویند مثل «زید کاتب».

تعریف قضیه موجبه معدوله: اگر در محمول قید سلب آمده و جزء محمول قرار گرفته، گفته می شود آن قضیه، قضیه ی موجبه ی معدوله است مثل «زید لا بصیر» یعنی محمول، «بصیر» نیست بلکه «لا بصیر» است. اما گاهی گفته می شود « زید لیس ببصیر » در اینجا محمول، «بصیر» است ولی رابطه منفی است یعنی علقه ی موضوع و محمول حذف شده و برداشته شده است.

در قضیه معدوله، حمل می شود نه اینکه سلب شود به عبارت دیگر رابطه بین موضوع و محمول ایجاد می شود ولی در قضیه سالبه، رابطه بین موضوع و محمول بریده می شود. مثلا گفته می شود این حکم بر این موضوع حمل می شود و با این موضوع رابطه دارد پس باید موضوع وجود داشته باشد تا حکم بر آن حمل شود. فرقی نمی کند که محمول، ایجابی باشد که قضیه، موجبه ی محصله می شود یا محمول، سلبی باشد که قضیه، موجبه ی معدوله می شود.

ص: ۷۹۶

توضیح عبارت

فی بعض احکام الموضوع

در اینجا بعض احکام موضوع گفته می شود که سه مطلب می باشد. بعضـی از احکام موضوع هم قبلا گفته شده است. بعضـی هم شاید لازم نباشد در اینجا آورده شود لذا حذف می گردد.

وجود موضوعٍ لایجابیهٍ ای للقضیه الموجبه حُتم

«لایجابیه» صفت برای «قضیه» است و «ایجاب» مصدر به معنای اسم مفعول است. موصوف که قضیه است ذکر می شود و معنای ایجاب هم آورده می شود لذا تعبیر به «ای للقضیه الموجبه » می کند.

ترجمه: وجود موضوع برای قضیه ی ایجابی حتم و لازم است «یعنی نمی شود که موضوع، موجود نباشد و قضیه ی موجبه تشکیل شود. اما در سالبه لازم نیست یعنی موضوع می تواند موجود باشد و سلب شود و می تواند موضوع موجود نباشد و سلب شود.

اذ الموجبه ما حکم فیها بثبوت شیء لشیء و ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له

«اذ» علت برای این است ک چرا در موجبه احتیاج به وجود موضوع است؟ عبارت «الموجبه ما حکم فیها بثبوت شیء لشیء» صغری است و عبارت «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» کبری است.

ترجمه: موجبه، قضیه ای است که در آن قضیه حکم به ثبوت شیء «یعنی محمول، برای شیئ «یعنی موضوع» شده است و ثبوت شیء «یعنی محمول» برای شیئی «یعنی موضوع» در همه جا فرع ثبوت مثبت له است «یعنی اگر بخواهید چیزی را برای چیزی ثابت کنید متفرع بر این است که مثبت له، قبل از این اثبات حاصل باشد تا بتوان چیزی را برای آن اثبات کرد. اگر موضوع نباشد چگونه می توان چیزی را برای آن اثبات کرد».

ص: ۷۹۷

نتیجه ای که از صغری و کبری گرفته می شود این است که در قضیه موجبه، ثبوت محمول فرع ثبوت موضوع است یعنی اگر بخواهید محمول را ثابت کنید باید قبلا موضوع ثابت باشد تا بتوان ثابت کرد.

صفحه ۲۴۸ سطر ۹ قوله «فان»

بحث دوم: تقسیم قضیه به لحاظ موضوع.

البته قبلا در صفحه ۲۴۳ قضیه به لحاظ موضوع تقسیم شد و گفته شد اگر موضوع، شخص است قضیه، شخصیه می شود و اگر موضوع، طبیعت است قضیه، طبیعیه می شود و اگر موضوع، افراد هستند دو حالت دارد زیرا یا به تعداد افراد توجه نداریم آن قضیه، مهمله است یا به تعداد افراد توجه داریم و تعدادشان معین می شود آن قضیه، محصوره می شود.

در اینجا توجه به وجود موضوع می شود نه به شخصیت یا طبیعی بودن یا افراد داشتنش. وجود این موضوع یا در خارج است یا در ذهن است یا مطلق است. یکبار قضیه ای مطرح می شود که موضوعش در خارج موجود است و یکبار قضیه ای مطرح می شود که موضوعش در ذهن موجود است و یکبار قضیه ای مطرح می شود که موضوعش در نفس الامر موجود است و به ذهن و خارج کاری ندارد.

تعریف قضیه خارجیه: قضیه ای که موضوعش در خارج محقّق هست و همین الان موجود است نه اینکه در گذشته بوده یا در آینده می آید. مثل «کل من فی العسکر قتل» یعنی همه افرادی که در این لشگر بودند کشته شدند. در اینجا حکم بار می شود بر افرادی که موجود بودند و کشته شدند و با کشته شدن از وجود افتادند. و مانند «کل دار فی البلد هُدِمت» یعنی خانه هایی که در خارج موجود بودند مهدوم و ویران شدند.

ص: ۷۹۸

سوال: زمانِ در این قضیه آیا به اعتبار زمان تکلم باید باشد یا به اعتبار زمان آن حکم باید باشد؟

جواب: به اعتبار زمان تکلم وجود دارد ولی حکم ها متفاوتند. مثلا فرض کنید که گفته می شود «زید قائم». موضوع آن، الان موجود است و محمول هم اقتضای منعدم شدن نمی کند اما «زید قتل» موضوع، موجود است ولی کلمه «قتل» که محمول است اقتضا می کند که موضوع در وقت حکم نباشد ولی «قتل» حمل می شود بر یک موضوعی که موجود بود مثلاً اگر زید از ابتدا به دنیا نمی آید گفتن «زید قتل» باطل بود ولی زید بدنیا آمده و وجود خارجی پیدا کرده است لفظ «قتل» نشان می دهد که الان موجود نیست ولی این قضیه باز هم خارجیه است چون موضوع اگرچه الان در خارج موجود نیست ولی اینگونه نیست که اصلا موجود نبوده. با کلمه «قتل» فهمانده شد که از بین رفته است یا در خارج، با قتل از بین رفته است چنین موضوعی را گفته می شود که موجود است و قضیه، خارجیه می شود. توجه کنید مراد از اینکه گفته می شود « زید کشته شد » زمان حال نیست که قضیه گفته می شود شاید ۱۰ سال قبل بوده و گفتن « زید قتل » صحیح است و قضیه، خارجیه می شود. پس موضوعی که خارجاً موجود شده چه الان موجود باشد چه نباشد اگر در قضیه ای قرار بگیرد قضیه ی خارجیه می شود.

پس در واقع می توان اینگونه گفت: موجودهای فی الماضی و موجودهای فی الحال اگر در قضیه ای واقع شوند قضیه ی خارجیه هستند. آنچه که در آینده می خواهد موجود شود اگر بیاید قضیه ی خارجیه نیست بلکه در صورتی قضیه ی خارجیه می شود که موضوعش موجود باشد چه محمول با وجود موضوع جمع بشود چه جمع نشود.

ص: ۷۹۹

نکته: اقسام تقسیم اول با تقسیم دوم ممکن است تداخل کنند یعنی همین قضیه ی خارجیه که یکی از اقسام تقسیم دوم است ممکن است شخصیه باشد که یکی از اقسام تقسیم قبل است. همچنین قضیه خارجیه می تواند مهمله باشد چون به موضوعش توجه داریم.

سوال: در عبارت کتاب کلمه «افراد موضوع» آمده یعنی موضوع باید دارای افراد باشد و قضیه شخصیه، فرد است نه اینکه دارای افراد باشد پس عبارت کتاب نشان می دهد که در قضایای شخصیه نمی توان اطلاق خارجیه کرد ولو موضوع که شخص است موجود فی الخارج بوده یا هست.

جواب: قبلا اعلام شد که قضایای شخصیه در علوم مطرح نمی شود در همان جا قضیه ی شخصیه از علوم حذف شد. چون منطق مقدمه ی علوم است پس بحث قضیه ی شخصیه باید در منطق هم کنار گذاشته شود و درباره ی احکام آن نباید بحث شود «حکمش این است که موضوعش موجود باشد یا حکمش این است که اگر موضوعش در خارج موجود است به آن قضیه ی خارجیه گفته می شود» چون بنا شد که قضایای شخصیه کنار گذاشته شود یعنی مساله ای تشکیل نمی شود که درباره ی قضایای شخصیه بحث کند همانطور که در سایر علوم مساله ای تشکیل نمی شود که حکمش بر روی یک شخص حمل شده باشد. در اینجا حکمی که عبارت از « خارجی بودن قضیه » است بر قضیه ی شخصیه بار نمی شود اگرچه باید اینگونه باشد. پس اینکه بحث روی افراد برده شده نه به خاطر این است که قضیه شخصیه منحصر باشد به جایی که موضوعش دارای افراد است بلکه در جایی هم که موضوعش دارای فرد است قضیه شخصیه حاصل است ولی ما نخواستیم درباره ی قضیه شخصیه بحث کنیم و فقط بحث بر روی قضایایی رفته که موضوعشان دارای افراد است.

ص: ۸۰۰

توجه کنید در فقه خیلی از قضایای خارجیه، شخصیه است. مثلاً- یکبار گفته می شود نمازی که تو خواندی باطل است. اما یکبار گفته می شود نمازی که بدون رکوع خوانده شود باطل است. این قضیه، حقیقیه است یعنی چه نمازی که تو می خوانی چه نمازی که آیندگان می خوانند اگر بدون رکوع باشد باطل است. البته در کتاب فقه چون غالبا مسائل به صورت کلی مطرح می شود قضایای شخصیه کمتر می آید ولی اگر مثلا ما از فقیه یک چیزی را پرسیدیم آن فقیه یا به صورت کلی جواب می دهد یا بیان می کند که نماز تو باطل است یا می گوید نماز بی رکوع باطل است و نماز تو بی رکوع بوده پس باطل است. در اینصورت حکم بر روی کلی رفته ولی منطبق بر نماز این شخص شده. اما گاهی «و کثیراً» اینگونه جواب می دهد که نماز تو باطل است.

در تاریخ همه ی قضایا شخصی و خارجی اند گاهی در تاریخ که گفتند همه آنها شخصی است شاید شخصی نباشد مثلا «کل من فی العسکر» را شاید بتوان گفت کلی است و شخص نیست یا مانند «کل دار هدمت » یعنی در یک جنگ تمام خانه ها خراب و ویران می شود. این، قضیه ی خارجی است که در تاریخ مطرح می شود ولی شخصیه نیست.

پس توجه کنید که قضایای خارجیه وجود دارد اگر در اینجا مطرحش نکرده به خاطر این است که نمی خواسته آن را مطرح کند.

سوال: گاهی در جاهایی کلی آورده می شود اما در بعضی جاها ناچار هستیم شخص بیاوریم ولو کلی است مثلا فرض کنید در یک کلاس، مطلب به صورت کلی توضیح داده می شود. فهم کلی سخت است. مخاطب می گوید برای این بیان مثال بزن یعنی جزئیِ آن را بگو به عبارت دیگر این مطلب کلی را در یک نمونه ی جزئی پیاده کن و آن نمونه جزئی را بگو تا کلی فهمیده شود. قضیه در اینجا در واقع کلی است اگر در شخص پیاده شده به خاطر اصرار مخاطب بوده. اینجا هم می توان گفت که مساله ی علمی است چنانکه در بسیاری از مباحث هندسه همینطور است که ابتدا یک شکل کشیده می شود بعداً آن شکل توضیح داده می شود و حکم در آن شکل اجرا می شود تا در سایر اَشکالی که نظیر این شکل است پیاده شود. مباحثی که در هندسه آورده می شود همه آنها در اشخاص است یعنی در آن شکلی است که کشیده شده است ولی قضایا به صورت کلی است و در این شکل و سایر اشکالِ مانند این جاری می شود. این قضیه، خارجی هم هست چون اگر حکم بر روی این دایره ی خاص برده شود خارجی خواهد بود و اگر حکم بر روی دایره ای که الان موجود است و دایره هایی که بعداً موجود و کشیده می شوند رفته باشد این قضیه، حقیقیه می شود.

جواب: مطالب را در ادامه توضیح می دهیم و اینها روشن می شود.

تعریف قضیه ذهنیه: قضیه ای که موضوعش، موجود است اما در ذهن موجود است یعنی ما چیزی را تصور می کنیم و با تصور ما، موضوعی در ذهن حاصل می شود و ما حکم را بر روی آن موضوعِ موجود در ذهن می بریم. مثلا انسان را در ذهن خودم تصور می کنم و می گویم این انسان، نوع است. انسان در ذهن ما هست لذا موضوعی ذهنی است که یک حکمی بر آن بار می شود و گفته می شود «الانسان نوع» آیا می توان گفت این قضیه، ذهنی است؟

این انسان، در خارج هم موجود است پس موضوعش نه تنها در ذهن است بلکه در خارج هم موجود است. آیا می توان به همین قضیه به اعتبار اینکه موضوعش در خارج است قضیه ی خارجیه بگوییم؟ در اینصورت هم ذهنیه و هم خارجیه می شود و این امکان ندارد چون هر تقسیمی را که ملاحظه کنید اقسامش قسیم هم هستند. بله اگر دو تقسیم وجود داشته باشد که اقسامِ تقسیم اول با اقسام تقسیم دوم تداخل کند امکان دارد سپس در اینجا یا باید بین دو قضیه که یکی ذهنی و یکی خارجی است، واقعاً فرق گذاشت یا باید اعتباراً فرق گذاشت یعنی اینگونه گفته شود:

اگر انسان در ذهن باشد به «الانسان نوع» قضیه ذهنیه گفته می شود و اگر انسان در خارج باشد به «الانسان کاتب» قضیه حقیقیه گفته می شود. اما اما از کجا فهمیده می شود که انسان در ذهن است یا در خارج است؟ از محمولش فهمیده می شود چون وقتی لفظ «نوع» آورده می شود حمل بر قضیه ی ذهنی می شود و وقتی لفظ «کاتب» آورده می شود حمل بر قضیه ی حقیقی می شود.

ص: ۸۰۲

مرحوم سبزواری اینگونه مثال نمی زنـد بلکه مثالی می زنـد که موضوعش نمی توانـد در خارج بیاید فقط باید ذهنی باشد مثل «اجتماع النقیضـین محـال». موضوع این قضـیه در خـارج موجود نیست بلکه فقط در ذهن است بعـداً هم حکم می شود «محالٌ وقوعه فی الخـارج» نه «محـالٌ تصوره» چون مـا آن را تصور کردیم. پس لفظ «محال» در قضـیه «اجتماع النقیضـین محال» دنباله دارد و دنباله اش این است «محال وقوعه فی الخارج».

یا مثلاً گفته می شود «کل جبل من یاقوت ممکن». توجه کنیـد در مثال قبل، « اجتماع نقیضـین » در خارج نیست و محال اسـت که در خارج باشد اما «جبل من یاقوت» در خارج نیست ولی محال نیست که در خارج باشد. همین اندازه که در خارج نیسـت و وجودش فقط ذهنی می باشد باعث می گردد که قضـیه، قضـیه ی ذهنیه شود. پس قضـیه ذهنیه قضیه ای است که موضوعش در ذهن باشـد چه نتوانـد در خارج بیایـد مثل « اجتماع نقیضـین » یا بتواند در خارج بیاید ولی نیامده باشد مثل «جبل یاقوت» یا در خـارج بتوانـد بیایـد و آمـده است ولی مـا به آمـدنش در خـارج توجه نکنیم مثـل «انسان» در قضـیه «الانسان نوع» که همین موضوعی که موضوع برای نوع شده در خارج نیامده و نخواهد آمد.

از اینجـا می توان نتیجه گرفت که موضوع قضـیه ی ذهنیه در خـارج نیست. همین «انسـان» در «الانسـان نوع» که گفته شـده در خارج وجود ندارد چون انسانی موضوع قضـیه قرار گرفته که نوع باشد چنین انسانِ نوعی در خارج وجود ندارد بلکه آنچه که در خارج است فرد می باشد نه نوع.

ص: ۸۰۳

نتیجه بحث: در جایی که موضوع قضیه محال است که در خارج باشد اما در ذهن تصور می شود آن را قضیه ی ذهنیه می گویند. در جایی که موضوع قضیه در ذهن است و در خارج هم می تواند بیاید ولی نیامده است قضیه ی ذهنیه است. در جایی که موضوع قضیه، ذهنی است و در خارج می تواند بیاید و آمده است باید به محمول نگاه کرد. چون محمول نشان می دهد که این موضوع در خارج می تواند بیاید یا نه؟ یکبار محمول، لفظ «کاتب» است این نشان می دهد که در خارج می تواند بیاید اما یکبار محمول، لفظ «نوع» است این نشان می دهد که در خارج نمی تواند بیاید. در اینجا که نمی تواند در خارج بیاید معلوم می شود که قضیه ذهنی است.

نکته: در قضیه «الانسان کاتب» که موضوعش در خارج می آید و محمولش منع نمی کند از اینکه موضوع در خارج بیاید «اما در _ الانسان نوع _ محمولش منع می کرد از اینکه موضوع در خارج بیاید لذا موضوع، فرد انسان گرفته نشد بلکه طبیعت انسان گرفته شد به این قضیه، قضیه ی طبیعیه ذهنیه می گویند».

در اینجا اگر حکم بر روی طبیعت انسان برده شود و گفته شود طبیعت انسان، قوه ی کتابت دارد این قضیه، طبیعیه می شود. توجه کنید که این به عنوان مثال است و الا این قضیه، طبیعیه نیست چون قضیه در منطق باید کلی باشد یعنی در همه جا باید به این قضیه، کلی گفته شود نه اینکه وابسته به اراده متکلم باشد به اینکه متکلم گاهی به صورتی اراده می کند که موضوعش طبیعت شود شخص دیگر به صورتی دیگر اراده می کند که موضوعش فرد شود. در اینجا اراده نباید قضیه را تعیین کند بلکه خود وضع موضوع یا محمول، قضیه را تعیین می کند لذا قضیه ای مثل «الانسان نوع» نمی تواند خارجیه باشد باید ذهنیه باشد ولی «الانسان کاتب» می تواند خارجیه و می تواند ذهنیه باشد بستگی به تصور ما دارد ولی تصور ما اهمیتی ندارد و قضیه را نه خارجی و نه طبیعی می کند از راه دیگر خارجی بودن و طبیعی بودنش بدست می آید. اگر واقعا حکم کتابت بر روی طبیعت رفته باشد طبیعیه می شود در حالی که بر روی طبیعیه نرفته زیرا «کاتب» حکم طبیعت نیست بلکه حکم تک تک افراد است. پس «الانسان کاتب» نمی تواند طبیعیه باشد بلکه باید خارجیه باشد. اما خارجیه به چه معنا است؟ به این معنا که انسانهای موجود کاتب هستند ولو مفهومش صحیح نیست چون مفهومش این است که انسانهای معدوم کاتب نیستند در حالی که انسانهای معدوم کاتب هستند. اما اگر بخواهید قضیه ای بیاورید که انسان، موضوعش باشد و صادق هم باشد و قضیه ی حقیقیه شود مثل «الانسان کاتب» است.

بیان تفسیر قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/بیان احکام موضوع/قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تفسیر قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/بیان احکام موضوع/قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

فان کان الایجاب و ثبوت المثبت له عینا ای فی الخارج فخارجیه (۱)

بیان شد در این فصل سه بحث بیان می شود.

بحث اول: در قضیه موجبه، وجود موضوع لازم است ولی در قضیه سالبه، وجود موضوع لازم نیست. ممکن است موضوع، موجود باشد و ممکن است موضوع، معدوم باشد. در هر دو صورت سالبه صدق می کند. توضیح این بیان گردید و تمام شد.

بحث دوم: قضیه به اعتبار موضوع به سه قسم خارجیه و ذهنیه و حقیقیه تقسیم می شود. مطالبی در این باره بیان شد ولی به طور کامل بیان نگردید.

بیان شد که اگر موضوع در قضیه، موجود در خارج باشد آن قضیه را خارجیه می گویند و اگر موضوع قضیه، موجود در ذهن باشد آن قضیه را ذهنیه می گویند و اگر موضوع قضیه، موجود فی نفس الامر باشد آن قضیه را حقیقیه می گویند.

در تعبیری که مرحوم سبزواری دارند در هر سه قسم تعبیر به افراد خارجیه و افراد ذهنیه و افراد نفس الامریه می کنند.

سؤال: چرا تعبیر به افراد شده بود و تعبیر به فرد نشد؟

جواب: در صورتی که موضوع، فرد باشد باز هم قضیه خارجیه را داریم اما شخصیه ی خارجیه است به این جهت مطرح نمی شود چون شخصیه، در علوم بی اعتبار است « البته بیان شد که در علوم حقیقیه بی اعتبار است اما در علوم غیر حقیقه بی اعتبار نیست مثلا در علم رجال و علم تاریخ قضایای شخصیه وجود دارد ». پس وقتی که بخواهیم قضیه خارجیه را توضیح بدهیم ناظر به قضیه شخصیه نمی گیریم بلکه ناظر به قضیه ای می شویم که در علوم اعتبار دارد. اما تعبیر به « فرد » همانطور که ملاحظه گردید فقط در قضیه خارجیه است چون آنچه که در قضیه ی خارجیه، موجود فی الخارج است فرد می باشد. در قضیه ی ذهنیه موضوع، فرد قرار داده نمی شود ممکن است فرد ذهنی باشد ولی فرد ذهنی در واقع کلی است که یا طبیعت است یا محصوره است. بالاخره قضیه شخصیه در ذهن تصور نمی شود مگر به اعتبار اینکه متکی به ذهن فلان شخص است لذا شخصیه می شود ولی خود مفهومی که در ذهن زید آمده شخص نیست بلکه حاکی از کثیرین است. پس اصلا قضیه شخصیه در ذهن نمی آید مگر آن مفهوم با « هذا »جمع شود تا موضوع، ذهنی و شخصی شود در اینصورت حکم بر روی آن برده می شود و این قضیه، شخصی می شود. در قضیه ی حقیقیه هم همینطور است که ناظر به افراد می باشد که اعم از موجود و معدومی است که بعداً موجود می شود. قوام قضیه حقیقیه به این است که بعض افرادش موجود است و بعض افرادش بعداً موجود می شود و حکم بر روی همه رفته است. اما در قضیه شخصیه افراد نداریم بلکه یک فرد است که آن یک فرد یا

موجود است یا بعداً می خواهد موجود شود نمی توان گفت که اعم از فرد موجود و فردی که بعداً می خواهد موجود شود، باشد. پس اگر در قضیه حقیقیه تعبیر به افراد می شود صحیح است چون قوام قضیه حقیقیه به وجود افراد است. قضیه حقیقیه نمی تواند شخصیه باشد. قضیه ی ذهنیه هم نمی تواند شخصیه باشد. بله فقط قضیه خارجیه است که می تواند شخصیه باشد و این چون در علوم معتبر نیست لذا مورد بحث قرار نگرفته است. بعید نیست که به خاطر همین باشد که در قضیه شخصیه این سه قسم نمی آید اگر بیاید فقط قسم اول « خارجیه » می آید بنابراین به همین جهت تعبیر به افراد شد.

ص: ۸۰۵

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۸، سطر۹، نشر ناب.

لفظ « افراد » نشان می دهد که قضیه، محصوره است در طبیعیه، نظر به افراد نداریم اما در مهمله نظر به افراد داریم. پس اگر تعبیر به « افراد » بشود طبیعیه خارج می شود.

در مورد حقیقه ملاحظه می شود که اگر طبیعت، موضوع قضیه باشد قضیه حقیقیه نمی تواند درست کند چون قضیه حقیقیه متقوّم به این است که دارای افرادی در حال و افرادی در آینده باشد اما در طبیعت که فردی مطرح نمی شود دارای یک فرد است و حال و آینده در مورد آن معنا ندارد. پس قضیه حقیقیه در جایی که موضوع، طبیعت باشد تحقق پیدا نمی کند.

پس شخصیه و طبیعیه هیچکدام در قضیه طبیعیه، موضوع و مورد پیدا نمی کنند. توجه کنید که مصنف نفرموده که طبیعه در علوم اعتبار ندارند در حالی که در علوم از قضایای طبیعیه بحث نمی شود همانطور که در شخصیه بحث نمی شود.

نکته: بحث سوم درباره این است که در قضایای محصوره، موضوع قضیه چیست؟ آیا افراد هستند یا طبیعتِ مشیر به افراد هستند؟ ما ادعا می کنیم که طبیعت مشیرِ به افراد هستند. اگر در قضیه محصوره، افراد موضوع باشند این قضیه، شخصیه می شود. در قضایای محصوره، طبیعتِ مشیر به افراد، موضوع است و در قضایای طبیعیه خود طبیعت بدون اشاره به افراد، موضوع است. پس موضوع در قضیه طبیعیه و محصوره، طبیعت است ولی در طبیعیه مشیر به افراد نیست اما در محصوره هست.

برمی گردیم به بحثی که قبلاً ادامه می دادیم و آن این بود که چرا تعبیر به « افراد » شده و تعبیر به « طبیعت »و « فرد » نشده است؟ بیان شد که قضیه طبیعیه و قضایای شخصیه در علوم مطرح نمی شوند فقط قضیه محصوره است که در علوم مطرح می شود. قضیه مهمله هم اگر مطرح شود به جزئیه برمی گردد که آن هم قسمی از محصوره است لذا ملحق به آن می شود. در علوم بحث از قضایای محصوره است لذا جا دارد قضایای محصوره به سه قسم تقسیم شود.

ص: ۸۰۶

مطلب دیگر این است که این سه قسم در شخصیه جاری نمی شود بلکه فقط خارجیه است که در شخصیه جاری می شود. همچنین در طبیعیه هر سه قسم جاری نمی شود لذا باید قضیه ای مطرح شود که این سه قسم درباره ی آن جاری می شود و آن، قضیه ی محصوره است. پس محصوره به سه قسم تقسیم می شود که یا خارجی است یا ذهنی است یا حقیقی است.

سؤال: قضیه « الانسان نوع » آیا ذهنیه است یا نه؟

جواب: قضیه ذهنیه عبارت از قضیه ای بود که موضوعش افراد ذهنی دارد انسان می تواند ذهنی باشد اما آیا افراد ذهنی دارد؟ گفته می شود که افراد ذهنی ندارد. بله « اجتماع النقیضین » دارای افراد ذهنی است و هیچ فردی از آن در خارج وجود ندارد یعنی « اجتماع نقیضین » را ملاحظه می کنید که یک مفهوم کلی است افراد آن عبارتند از « اجتماع وجود و عدم » و « اجتماع انسان و لا انسان » و « اجتماع سواد و لاسواد » و... که همه اینها افرادِ اجتماع نقیضین هستند و در خارج وجود ندارند. اینچنین قضیه ای که افرادِ موضوعش تماما در ذهن هستند را قضیه ذهنیه می گویند ولی « الانسان نوع » موضوعش که انسان می باشد دارای افراد نیست، یک مفهوم انسان هست که نوع می باشد بله اگر اینطور گفته شود که انسان هم دارای افراد است به اینصورت که یکی آن انسانی است که در ذهن من تصور می شود که نوع است. یکی دیگر آن انسانی است که در ذهن نفر دیگر تصور می شود که نوع است. یکی دیگر آن انسانی است که در ذهن زید تصور می شود که نوع است. اینها اگر ملاحظه کنید افراد انسانی هستند که محمول « نوعیت » را می گیرند و تمام اینها هم ذهنی هستند. پس از طریق محمول می توان تشخیص داد که کدام انسان مراد است. وقتی گفته می شود « الانسان نوع » مراد انسانهای خارجی نیست چون اینها نمی توانند نوع باشند. محمول که کلمه « نوع » است مشخص می کند که مراد از « انسان » آن انسانی است که در ذهن بیاید. این انسان که در ذهن می آید افرادی دارد که یک فردش در ذهن من می باشد و فرد دیگرش در ذهن زید می باشد و فرد دیگرش در ذهن بکر می باشد. همه اینها ذهنی اند. به این مناسبت می توان « الانسان نوع » را قضیه ی ذهنیه نامید.

ص: ۸۰۷

سوال: آیا آنچه که در اینجا گفته می شود « یعنی تقسیم به خارجه و ذهنیه و نفس الامریه یا حقیقیه » مربوط به قضایایی است که موجبه اند یا در قضایی سالبه هم می آید؟

جواب: به عبارت مرحوم سبزواری توجه کنید که فرموده « فان کان الایجاب و ثبوت المثبت له عینا ای فی الخارج فخارجیه » توجه کنید که بحث دوم را با « فاء » بر بحث اول متفرع می کند. بحث اول در قضایای موجبه است بحث دوم را بر بحث اول متفرع می کند لذا به نظر می رسد که اولا بحث دوم هم در قضایای موجبه است و ثانیاً تصریح به ایجاب می کند و می گوید « فان کان الایجاب » و عطف تفسیر می آورد و تعبیر به « ثبوت المثبت له » می کند. روشن است که این تقسیم در قضیه موجبه جاری می شود و ظاهراً هم همین است. حال اگر کسی خواست این تقسیم را در سالبه هم اجرا کند به خاطر تشبیه کردن و ملحق کردن سالبه به موجبه است. این دارای نظیر هم هست زیرا در منطق اینگونه گفته می شود که در سالبه حکم نمی شود بلکه نسبت حکمیه برداشته می شود و در عین حال گفته می شود که قضیه است. در حالی که در قضیه موجبه نسبت حکمیه آورده می شود اما در سالبه، آن نسبت حکمیه پاره می شود و نفی می گردد. با وجود این به آن، قضیه گفته می شود. علت اینکه به سالبه، قضیه گفته می شود این است که تشبیه سالبه به موجبه است. در ما نحن فیه هم همینطور است که اگر بخواهید قضیه سالبه را تقسیم به سه قسم خارجیه و ذهنیه و حقیقیه کنید باید به اعتبار قضیه موجبه تقسیم کرد. به اعتبار سلبی تقسیم نمی شود. مثلاًـ گفته می شود « لیس زید بقائم » که یک قضیه شخصیه است ولی ما به عنوان مثال بیان می کنیم. این قضیه، مسلماً خارجیه است نه ذهنیه و نه حقیقیه است چون موضوع، زید است زیرا اگر موجبه می شد قضیه ی خارجیه می شد الان هر که سالبه شده، خارجیه می باشد. پس حکم خارجیه به قضیه سالبه داده نمی شود بلکه به موجبه ی آن داده می شود و این سالبه چون سالبه ی آن موجبه است به اعتبار آن موجبه، خارجیه یا ذهنیه یا حقیقیه می شود.

گفته می شود « من کان غیر مستطیع فلا یجب علیه الحج ». این قضیه، قضیه ی حقیقیه است چون اگر سلب برداشته شود و گفته شود « المستطیع یجب علیه الحج » چه امروز مستطیع شده باشد چه آینده مستطیع شود، این قضیه حقیقیه است.

پس قضیه ی سالبه ی خارجیه و ذهنیه و حقیقیه داریم. اگر در جایی نتوانستیم خود قضیه را با توجه به سالبه بودن حقیقیه « یا ذهنیه یا خارجیه » کنیم موجبه ی آن را که حقیقیه کنیم سالبه اش هم حقیقیه می شود. در این مثالی که زده شد خود سالبه می تواند حقیقیه باشد چون موضوع، « غیر المستطیع » قرار داده شد چه امروز غیر مستطیع باشد چه در آینده باشد.این موضوع حقیقیه است و لازم نیست ملحق به حقیقیه شود.

در هر صورت سالبه در حکم موجبه قرار داده می شود مجازاً و احکام موجبه آنهایی که منع ندارند بر سالبه بار می شود و الا اگر منع داشته باشد وارد نمی شود.

ادامه بیان تقسیم قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه / بیان احکام موضوع / قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تقسیم قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه / بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

فان کان الایجاب و ثبوت المثبت له عینا ای فی الخارج فخارجیه (۱)

در جلسه سابق و اسبق مجموع مطالبی که گفته شد در دو بحث خلاصه می شود. چون به صورت پراکنده گفته شده بودند الان می خواهم آن را جمع کنم.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۸، سطر۹، نشر ناب.

بحث اول: تقسیم قضیه حملیه به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه آیا مخصوص قضایای موجبه است یا در سالیه هم راه دارد؟ بیان شد که از کلام مرحوم سبزواری استفاده می شود که این تقسیم برای قضیه موجبه است سپس بیان شد که اگر این تقسیم در قضایای سالیه جاری شود از باب تشبیه کردن قضیه سالبه به موجبه است.

توضیح این بحث تمام شد اما در وقت بیان این بحث اول، یک اشتباه لفظی شد که الان این بحث را تکرار می کنیم تا آن اشتباه برطرف شود. بیان کردیم که « قضیه سالبه، ملحق به قضیه موجبه می شود » این کلام، اشتباه بود بلکه باید بگوییم « سالبه ی حملیه ملحق به موجبه ی حملیه می شود » یعنی الحاق در حملیه است نه در قضیه. به عبارت دیگر اینگونه نیست که سالبه، قضیه نباشد و ما به خاطر مشابهت با موجبه آن را قضیه حساب کنیم بلکه سالبه، حملیه نیست ولی قضیه است. علت اینکه

سالبه، حملیه نیست این می باشد که چون حمل، بین موضوع و محمول برقرار نمی شود. پس اگر اسم آن، حملیه گذاشته می شود به خاطر این است که موجبه اش حملیه است نه به خاطر اینکه خودش حملیه باشد.

بحث دوم: آیا این تقسیم در قضایای خارجیه و طبیعیه و محصوره حاصل می شود یا اختصاص به بعضی دارد. توجه کنید که وقتی می گوییم « اقسام، قسیم یکدیگرند » مراد این است که اقسام در یک تقسیم قسیم یکدیگرند و الا اگر دو تقسیم داشته باشیم و اقسامِ این تقسیم با اقسامِ تقسیم دیگر مقایسه شود قسیم نیستند ممکن است با هم جمع شوند. در اینجا ملاحظه کنید که دو تقسیم داریم یکی تقسیم قضیه به شخصیه و طبیعیه ومحصوره مهمله هم ملحق به محصوره می شود »در تقسیم دیگر قضیه به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه تقسیم می شود. در اینجا امکان دارد که قضیه محصوره می تواند یکی از سه قسم خقیقیه یا ذهنیه یا خارجیه باشد به اینصورت که محصوره با خارجیه جمع شود. بنابراین اشکال ندارد که سوال شود آیا شخصیه می تواند خارجیه و حقیقیه و ذهنیه باشد یا نه؟ همچنین آیا طبیعیه می تواند خارجیه و حقیقیه و ذهنیه باشد یا نه؟ همچنین آیا محصوره می تواند خارجیه و حقیقیه و ذهنیه باشد یا نه؟ اما اگر گفته شود « آیا شخصیه می تواند طبیعیه باشد » سوال غلطی است زیر این دو قسیم هم هستند. بعد از توضیح این مطلب سوال را مطرح می کنیم.

ص: ۸۱۰

سوال: آیا شخصیه می تواند به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه تقسیم شود یا نه؟

جواب: شخصیه می تواند خارجیه باشد. اما شخصیه نمی تواند ذهنی باشد چون شخصیه آن است که موضوعش، شخص باشد و آنچه که در ذهن می آید شخص نیست. پس یک قضیه نمی تواند موضوعش شخص « یعنی خارجی » باشد و در عین حال ذهنی باشد مگر اینکه اینگونه گفته شود: آنچه که در ذهنِ منِ شخصی است شخصی می شود ولی حکم بر روی ما فی الذهن نمی رود و گفته نمی شود زیدی که تصور کردی این حکم را دارد بلکه گفته می شود زید این حکم را دارد. یعنی فردیتِ زیدی که در ذهن من آمده به خاطر این است که متکی به ذهن من شده و چون من، شخص بودم آن هم شخص شده است والا اگر اتکاء به ذهن را ملاحظه نکنید این قضیه، شخصی نمی شود. توجه کنید که زید بما هو زید شخصی نشده بلکه زید به عنوان اینکه متکی به ذهن یک شخص است، شخصی شده است. محمول بر روی زید به عنوان اینکه متکی به ذهن شخص می باشد حمل نمی گردد بلکه بر زید حمل می شود که این زید که در ذهن است شخصی نیست. پس قضیه شخصیه نمی تواند ذهنیه باشد.

نکته: « شخصی » به معنای موجود به وجود خارجی است. اگر چیزی موجود به وجود ذهنی باشد حتما کلی است مگر اینکه با « هذا » جزئی و شخصی شود. وقتی با « هذا » شخصی شد نمی توان آن را ذهنی قرار داد چون ذهنی آن است که فردِ ذهنیِ تنها دارد و فرد خارجی ندارد. به طور کلی وقتی زید را در ذهن بیاورید قضیه، ذهنی نمی شود چون دارای فرد خارجی است. آنچه که ذهنی می باشد فقط فرد ذهنی دارد مثل « اجتماع نقیضین » و « جبل من یاقوت » اما قضیه « الانسان نوع » فقط فرد ذهنی دارد چون محمولش نشان می دهد که مراد از « انسان » آن انسانی است که می توان به آن، نوع گفت که فقط فرد ذهنی دارد و در خارج وجود ندارد. ولی اگر گفته شود « الانسان کاتب » این، هم می تواند فرد خارجی داشته باشد و هم فرد ذهنی داشته باشد. این قضیه، ذهنی نیست چون قضیه ذهنی قضیه ای است که موضوعش فقط در ذهن است.

ص: ۸۱۱

نکته: یکبار گفته می شود « الانسان کاتب بالفعل » موضوع این قضیه معلوم است که در خارج می باشد. موضوع قضیه « الانسان کاتب بالقوه » هم در خارج است ولی این « انسان » را می توان در ذهن آورد. « کاتب بالفعل » و « کاتب بالقوه » به « انسانِ » ذهنی گفته نمی شود مگر به عنوان اینکه « انسانِ » ذهنی مشیر به خارج باشد در هر صورت قضیه « الانسان کاتب » قضیه ذهنی نیست اما آیا قضیه حقیقیه می باشد یا خارجیه است باید بعداً بررسی شود؟ اگر منظور افراد موجود است این قضیه، خارجیه است و اگر منظور افراد موجود و افرادی که بعداً موجود می شود، باشد این قضیه، حقیقیه است.

سوال: اگر هر مفهومی به ذهن بیاید کلی شود پس ما که زید را تصور می کنیم همیشه به صورت کلی تصور می کند بنابراین حقیقت زید که جزئی و شخصی می باشد هیچ وقت به ذهن نمی آید پس من نمی توانم یک تصورِ مطابق با واقع از زید داشته باشم. همیشه تصوری از زید دارم که مخالف با واقع است چون زید در خارج، شخص است و آن زیدی که در ذهن من آمده و حاکی می باشد کلی است پس نمی توان آن زید را ادراک کرد.

جواب: مراد شما از کلی چیست؟ آیا مراد این است که این مفهوم، مرآت و آینه است یا مراد این است که این کلی، جزء زید شود. وقتی که زید در ذهن شما می آید مفهوم درست می شود و این مفهوم، آینه ی خارج می شود و خارج را نشان می دهد نه اینکه کلیت این مفهوم جزء زید بیاید تا زید کلی شود. نمی خواهیم بگوییم مفهومی که کلی است زیدِ خارجی را کلی می کند تا شما با مفهوم زید، زید کلی را بفهمید که در خارج نیست. شما اینگونه تصور می کنید که زید وقتی در ذهن می آید مفهوم زید می شود و مفهوم زید، کلی است پس آنچه که در ذهن شما می باشد کلی است که حکایت از مصداقش می کند که در خارج وجود دارد و جزئی می باشد. اما در صورتی نمی تواند حکایت کند و مطابق با واقع در نیاید که کلیت این مفهوم به زید خارجی سرایت کند و زید خارجی، کلی شود در اینصورت من با این مفهوم کلی، زید کلی را می بینم که در خارج نیست پس مفهومی که من مشاهده می کنم چیزی را نشان می دهد که در خارج نیست لذا کاذب می شود ولی اینچنین وضعی پیش نمی آید چون هیچ وقت کلیت مفهوم به خارج سرایت نمی کند. این کلیت، مرآت می شود برای اینکه این مفهوم کلی، خارج را نشان دهد یعنی این خارجی که موجود است و هر خارجی که مثل این می باشد را نشان دهد. پس توجه کردید که کلی، شخص را نشان می دهد نه اینکه کلی، کلی را نشان می دهد تا گفته شود کلی در خارج نیست بلکه کلی، شخص را نشان می دهد و کلیت به آن، مرآتیت داده است نه اینکه کلیت جزء ذات زید شده باشد تا زید بیرونی هم کلی باشد. کلیت، حالتی برای مفهوم است که باعث می شود این مفهوم بتواند حکایت از جزئی و فرد و مصداق کند پس مفهوم می تواند به طور صحیح نشان بدهد زیرا مصداق را نشان می دهد نه اینکه مصداقِ کلی شدن باشد چون کلیت وصف این مصداق خارجی نیست بلکه وصف خود مفهوم ذهنی است. این وصف را اگر از ذهن بیرون بیاورید یعنی به آن زیدی که مصداق این کلی است کلیت بدهد به اینصورت می شود: مفهوم کلی از زید کلی حکایت می کند و زید کلی در خارج وجود ندارد پس مفهوم از چیزی حکایت می کند که در خارج نیست و اشکال در صورتی پیش می آید که مفهوم کلی، خارج را هم کلی کند در حالی که این کار را نمی کند بلکه مفهوم کلی فقط خارج را نشان می دهد. این خارج و هر خارجی که مثل این است را نشان می دهد که همه اینها اشخاص هستند. پس مفهوم کلی اشخاص را نشان می دهد. گذشته از این اگر چه ما با احساس، مفهوم گیری هم می کنیم ولی احساس، مفهوم نیست. مفهوم آن چیزی است که ما می فهمیم و در فهم ما می ماند. این کتاب و میزی که جلوی ما قرار دارد تا وقتی که در جلوی ما قرار دارد احساس می شود اما وقتی که می

رود صورتِ آن « به تعبیر دیگر مفهومش » در ذهن ما هست. وقتی مفهوم گرفته می شود که احساس تبـدیل به تخیل می شود یعنی یک صورتی از این شـیء در ذهن ما بیاید. تا وقتی که خود آن شیء در جلوی چشم ما قرار دارد و ما آن را احساس می کنیم مفهوم نیست بلکه خود آن شیء است که جزئی می باشد. بله در مرحله ی بعد که مرحله ی خیال است مفهوم گیری می شود در اینصورت بحث می شود که آیـا این جزئی، به طور صـحیح دیـده می شود یـا نه؟ جواب داده شـد که به طور صـحیح دیده می شود. پس در مرتبه ی احساس هنوز مفهوم گرفته نشده و جزئی به صورت جزئی دیده می شود پس جزئی، در مرحله ی تخیل، مفهوم شد و توضیح داده شد که مفهوم شدن و کلی شدنش آسیبی به حکایت کردنش نمی زند.

ص: ۸۱۲

نکته: قضیه شخصیه می تواند خارجیه باشد و نمی تواند ذهنیه باشد چون ذهنیه عبارت بود از قضیه ای که موضوعش فقط در ذهن است اما قضیه ی شخصیه موضوعش در خارج است پس شخصیه، خارجیه است اما ذهنیه نیست. قضیه شخصیه، حقیقیه هم نیست چون معنای حقیقیه این است: قضیه ای که بعض افرادش الان موجودند و بعضی افرادش بعداً موجود می شود. قضیه شخصیه یک فرد بیشتر ندارد که الان موجود است اما فردی که بعداً موجود می شود جزء قضیه شخصیه نیست خودش احتیاج به یک قضیه شخصیه ی دیگر دارد پس قضیه شخصیه، حقیقیه نمی تواند باشد فقط خارجیه است.

قضیه طبیعیه فقط ذهنیه است نه شخصیه است نه حقیقیه است. قضیه محصوره، هم می تواند خارجیه باشد هم می تواند ذهنیه باشد هم می تواند حقیقیه باشد. پس این تقسیمی که بیان می شود مخصوص محصوره است.

بحث امروز:

مرحوم سبزواری فرمود در قضیه موجبه حکمی برای موضوع، ایجاب و ثابت می شود. اگر برای موضوعی که در خارج موجود است این حکم را ایجاب کنید و مثبتٌ له که همان موضوع است در خارج ثابت باشد و آن امر خارجی این محمول را دارد آن قضیه، خارجیه می شود مثلا می گویید « زید قائم » که برای زیدی که مثبت له است و در خارج موجود می باشد حکمی ثابت می شود. در قضیه خارجیه فرق نمی کند که یک فرد داشته باشد مثل مثال زید که بیان شد و یا چه چندین فرد داشته باشد مثل « الانسان کاتب » که اگر چه طبیعت انسان در خارج نیست ولی افرادش در خارج هستند و همین کافی است . در این مثال، حکم « کاتب » بر روی طبیعت برده نشده است بلکه بر روی افراد رفته است یعنی گویا گفته شده تمام افراد انسان، کاتب بالقوه هستند ولی چون نمی توان گفت « زید کاتب » و « عمرو کاتب » و... زیرا خیلی طولانی می شود لذا یک عنوان جامع آورده شده و گفته شد « الانسان کاتب ». این عنوان جامع در واقع جانشین افرادی است که بر یکدیگر عطف شدند و گفته شده « زید و بکر و عمرو و ... کاتب ». پس « الانسان » میشر به افراد است و افرادش هم در خارج موجودند. البته توجه کنید که در مثل « انسان » قضیه، حقیقیه است نه خارجیه. این بحث هایی که بیان شد به عنوان مثال بود چون نه تنها انسان های موجود کاتب هستند انسانهایی هم که الان معدوم اند و بعداً در نسل های بعدی می آیند کاتب هستند و قضیه ای که موضوعش، هم ناظر به موجودهای فعلی و هم ناظر به موجودهای بعدی است قضیه ی حقیقیه می شود.

ص: ۸۱۳

اما اگر حکم بر روی افرادی برده شود که در خارج موجودنـد نه افرادی که موجود می شوند، این قضـیه را خارجیه می گویند مثل « کل من فی العسکر قُتل » یعنی آن افرادی که در این لشـگر بودنـد کشـته شدنـد. اما آدم هایی که بعـداً می آیند در این لشـگر نبودنـد چون اینگونه نگفت « کـل انسـان قتـل » بلکه گفت « کـل انسـان فی العسـکر قتل ». یا مثال به « کل دار فی البلد هـدمت » زده می شود یعنی خـانه هـایی که در این شـهر بودنـد مفهوم شدنـد نه اینکه مراد از « دار » خانه هایی باشـد که الان موجودند و خانه هایی که بعداً موجود می شوند. لذا این قضیه، خارجی است نه حقیقی.

نکته: قضـیه حقیقیه، اعم از خـارجی و ذهنی نیست زیرا نمی توان در یـک جـا خـارجیه و ذهنیه را جمع کرد. چگونه می توان یک فردی پیدا کرد که اعم از خارجی و ذهنی باشد یعنی هم به آن خارجی و هم ذهنی بتوان گفت؟ این در واقع جمع کردن در قسیم در یـک شـیء است که غلـط می باشـد. حقیقیه به اینصورت تعریف می شود « آنچه که هم شامـل موجودهای فعلی شود و هم شامل معدوم هایی می شود که بعداً موجود می شوند ».

نکته: لفـظ « ممکن » در قضـیه « کـل جبـل من یاقوت ممکن » دلیل نمی شود که این قضـیه، ذهنیه است. این قضـیه اگر ذهنیه است به خاطر خود « جبل » می باشـد نه به خاطر محمولِ « ممکن » زیرا « ممکن » هم بر خارجی و هم بر ذهنی حمل می شود. پس در اینجـا از کلمه « ممکن » فهمیـده نمی شود که جبل از یاقوت در خارج هست یا نیست بلکه از جای دیگر بایـد فهمیـد. اگر در خارج وجود ندارد پس این قضـیه، ذهنی می شود. پس قضـیه ذهنیه، قضیه ای است که یا اصلاً در خارج موجود نیست و نمی توانـد موجود شود « مثل اجتماع النقیضـین محال » یا در خارج موجود نیست ولی می توانـد موجود شود مثل « کل جبل من یاقوت ممکن ».

توضیح عبارت

فان کان الایجاب و ثبوت المثبت له عیناً ای فی الخارج فخارجیه ای تسمی القضیه الخارجیه

ضمیر « کان » به « ایجابی » برمی گردد که از « الایجاب » فهمیده می شود ایجاب برای یک شیئی انجام می شود یعنی ایجاب یک نوع اثبات است اثبات برای شیء « یعنی مثبت له ». مثبت له، ثبوت دارد که این ثبوت اگر در خارج باشد قضیه ای که موضوعش این باشد قضیه خارجیه می شود.

ترجمه: اگر در خارج، محمول را اثبات کنیم یا اگر ثبوت مثبت له « یعنی موضوع » در خارج باشد این قضیه، قضیه ی خارجیه است.

و هی التی حکم فیها علی افراد موضوعها الموجوده فی الخارج محققه

این عبارت معنای قضیه خارجیه است

ترجمه: قضیه خارجیه قضیه ای است که در آن بر افراد موضوعش حکم شده ولی افرادی که در خارج موجودند و محقق می باشند.

نکته: در قضیه حقیقیه، موضوع در خارج موجود است ولی به دو نحوه موجود است یکی به صورت « محققه » است و یکی به صوره « مقدره » است. « محققه » به معنای این است که الان موجود است و « مقدره » به معنای این است که فرض وجودش می شود. در جایی که موضوع، موجود است محققةً و مقدرةً، حقیقیه خواهد بود اما در جایی که موضوع، موجود است محققةً و لا مقدرةً، در اینصورت قضیه، محققتاً خارجیه می شود. پس قید « محققتاً » آورده شد تا قضیه حقیقیه خارج شود زیرا در قضیه حقیقیه، موضوع موجود است ولی اعم از محققه و مقدره است. در خارج، یک موضوع موجود است در حقیقیه هم یک موضوع موجود است. هر دو هم فی الخارج موجودند بر خلاف ذهنیه که در ذهن موجود است اما موضوع در خارجیه و حقیقیه، در خارج موجود است با این تفاوت که وجود در خارجیه حقیقی است ولی وجود در حقیقیه اعم از حقیقی و تقدیری است به خاطر اینکه حقیقیه را خارج کند قید « محققه » آورده است. با قید « الموجوده فی الخارج» هم ذهنیه خارج شد.

ص: ۸۱۵

مثل: « کل من فی العسکر قتل » ؛ و « کل دار فی البلد هدمت »

توضیح این مثالها داده شده است.

و هی ذهنیه إن هو ای الموضوع ذهنا ای فی الذهن اُدرجا

« ذهنا » منصوب بنزع خافض است که مصنف خافض آن را در شرح ظاهر کرده است.

ترجمه: و این قضیه ی ایجابیه، ذهنی است اگر این موضوع در ذهن ادراج و داخل شود « به عبارت دیگر جایگاهش در ذهن باشد ».

و هی التی حکم فیها علی الافراد الذهنیه فقط

« فقط » اگر قید « ذهنیه » باشد معنا اینگونه می شود: فقط در ذهن باشد و درخارج نباشد. قید « افراد ذهنیه » هم می تواند باشد.

ترجمه: قضیه ذهنیه، قضیه ای است که در آن قضیه بر افراد ذهنیه حکم می شود.

نکته: قضایای مربوط به گذشته قضایای خارجیه است و قضیه ذهنیه نیست.

مثل « کل اجتماع النقیضین مغائر لاجتماع المثلین »، و « کل جبل یاقوت، ممکن »

فرق این دو مثال این است که موضوع در مثال اول، در ذهن هست و نمی تواند در خارج بیاید اما موضوع در مثال دوم، در ذهن هست ولی می تواند در خارج بیاید اما چون فقط در ذهن است به آن قضیه ذهنیه گفته می شود.

نکته: « جبل من یاقوت » اگر مفهومش را نگاه کنید که قابل صدق بر جبل هایی از یاقوت است این مفهوم در ذهن است. هرکدام از جبل هایی که مصداق برای این مفهوم هستند را اگر لحاظ کنید در ذهن است و در خارج نیست. پس خود مفهوم، مسلماً در ذهن است اگر افرادش هم در ذهن باشد آن قضیه را ذهنیه می گویند.

ص: ۸۱۶

تعریف قضـیه حقیقیه/ تقسیم قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف قضـیه حقیقیه/ تقسـیم قضـیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

و فی الحقیقیه نفس الامر جا ظرفاً لوجود موضوعها (۱)

بحث در اقسام قضـیه بود بیان شـد که قضـیه به لحاظ موضوع تقسـیم به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه شد. از بین این اقسام، قضـیه ذهنیه و خارجیه توضیح داده شد. الان می خواهد وارد توضیح قضیه حقیقیه بشود.

قبل از توضیح آن، چند مطلب باید توضیح داده شود.

مطلب اول: در مسائل گذشـته بنـده ــ اسـتاد ــ وقتی خواسـتم قضـیه ذهنیه را توضـیح بـدهم مثال به « الانسان نوع » زدم و بیان کردم محمول قضـیه که « نوع » می باشـد مشـخص می کند که موضوع قضـیه، ذهنی است چون نوع نمی تواند در خارج واقع شود بلکه بایـد در ذهن حاصـل شود. وقتی محمول، « نوع » قرار داده می شود موضوع که « انسـان » است نمی توانـد خـارجی باشد حتما باید ذهنی باشد در اینصورت قضیه ی « الانسان نوع » قضیه ی ذهنیه می شود.

ممکن است در اینجـا این سوال پیش بیایـد که مرحوم سبزواری قضـیه ی ذهنیه را اینگونه معنـا کرد « هی التی حکم فیهـا علی الافـراد الـذهنیه فقـط » یعنی حکـم بایـد بر روی افراد ذهنی برود و انسـانی کـه در ذهـن است یکی بیشـتر نیست و دارای افراد نیست. انسان اگر ذهنی باشـد و به خارج نگاه کنید دارای افراد هست. پس برای انسان، در خارج افراد وجود دارد لذا می توان گفت انسـان، موضوعی است در این قضـیه، که دارای افراد خـارجی است یـا گفته شود که دارای افراد نفس الامـری است در اینصورت یا قضـیه ی حقیقیه قرار داده می شود یا قضـیه ی خارجیه قرار داده می شود. اگر گفته شود مراد، افراد موجود اسـت قضـیه ی خـارجیه می شود و اگر گفته شود مراد، افراد موجود و افرادی که بعـداً موجود می شونـد، باشـد قضـیه ی حقیقیه می شود. الان کاری نداریم به اینکه « الانسان کاتب » قضـیه ی خارجیه است یا حقیقیه است. می توان با یک لحاظ آن را خارجیه قرار داد به شـرطی که ناظر به افرادی باشد که الان موجودند و می توان با یک لحاظ آن را حقیقیه قرار داد به شـرطی که ناظر به افرادی باشد که الان موجودند و بعداً موجود می شوند.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۸، سطر۱۴، نشر ناب.

اینهـا الاـن برای مـا مهم نیست آنچه که الاـن مهم می باشـد « الانسـان نوع » است که قضـیه ی ذهنیه می باشـد. اما چگونه این قضـیه، قضـیه ی ذهنیه گرفته می شود بـا اینکه مرحوم سـبزواری می فرمایـد قضـیه ذهنیه آن است که افراد موضوعش در ذهن

باشد و ما در اینجا افراد موضوع نداریم؟

جواب این است: انسانی که در این قضیه ذکر شده و می تواند موضوع برای « نوع » شود، گاهی در ذهن من می آید گاهی در ذهن زید می آید گاهی در ذهن بکر می آید یعنی به تعداد اذهان، افراد پیدا می کند به عبارت دیگر اینطور نیست که آنچه که در ذهن من هست نوع باشد. آنچه در ذهن زید هست همان چیزی باشد که در ذهن من باشد بلکه اینها دو تا است و هر دو متصف به نوعیت می شوند و متصف به این می شوند که در خارج دارای افراد هستند. پس الان ملاحظه کنید که ما به افراد خارجی کاری نداریم اما افراد ذهنی، متعدد است یعنی این انسان که در ذهن من آمده یک فرد است و آن انسان که در ذهن زید آمده یک فرد است و هکذا.

پس برای انسانی که نوع می باشد افراد متعدد هست و افرادش همه ذهنی اند و هیچکدام خارجی نیست. پس در قضیه ی « الانسان نوع » تعریف مرحوم سبزواری صادق است بنابراین می توان گفت قضیه ی « الانسان نوع » قضیه ی ذهنیه است.

در این مطلب اول روشن شد که در « الانسان نوع » فکر نکنید موضوعش دارای افراد نیست بلکه دارای افراد است. در مورد قضیه « الانسان نوع » می توان اینگونه گفت که افراد کلی انسان « و به تعبیر دیگر، کلی که در اذهان اشخاصِ مختلف است » نوع می باشد این کلی، هر فردی که داشته باشد نوع است چه فردِ در ذهن من باشد چه فرد در ذهن زید باشد.

ص: ۸۱۸

نکته: انسانی که که در ذهن من هست با انسانی که در ذهن زید است وجودش فرق دارد. این انسان به وجودِ ذهنِ من موجود است و آن انسان به وجود ذهن زید موجود است اما ماهیت آن در همه جا نوع است یعنی ماهیت آن که در ذهن من است انسانی است که می تواند نوع باشد و آن هم که در ذهن زید است انسانی است که می تواند نوع باشد ولی آن که در ذهن من می باشد به وجود ذهن من موجود شده و آن که در ذهن زید می باشد به وجود ذهن زید موجود شده. یعنی تعداد، در وجود است نه در ماهیت. در انسانِ خارجی هم به همین صورت است یعنی تعدد در وجود این افراد است نه در ماهیت، زیرا ماهیت ها متعدد نیست چون همه ماهیت ها انسان است که یا وجود خارجی آنها متعدد است یا وجود ذهنی آنها متعدد است. همه جا تعدد و تشخص برای وجود است بله در مثل انسان و فرس، تعدد برای ماهیت است.

سوال: آیا می توان قضیه ی « الانسان نوع » را قضیه طبیعیه گرفت؟

جواب: می گوییم آیا طبیعت در ضمن یک فرد خارجی حاصل می شود یا نه؟ می گوییم حاصل می شود. اما نوعیت حاصل نمی شود پس نمی توان قضیه « الانسان نوع » را طبیعیه گرفت چون حکم روی طبیعت نرفته است.

قضیه طبیعیه مثل « الانسان له قوه الکتابه » می باشد که توجهی به افراد ندارد. طبیعیه مثل محصوره است.

مرحوم سبزواری بعداً می فرماید محصوره با طبیعیه هیچ فرقی ندارد جز اینکه در محصوره به افراد نظر داریم اما در طبیعیه به افراد نظر نداریم. الان در این مثال گفته می شود « طبیعت انسان اینگونه است که دارای قوه کتابت است » کاری به افراد ندارد. قضیه « الانسان نوع » طبیعیه نیست چون در طبیعیه می توان به افراد نظر کرد و آن را محصوره کرد اما در اینجا نمی توان قضیه ی « الانسان نوع » را محصوره کرد.

ص: ۸۱۹

سوال: در تقسیمی که قبلا بیان شد قضیه تقسیم به شخصیه و طبیعیه و محصوره شد پس طبیعیه با محصوره قسیمِ هم هستند و وقتی قسیم شدند به همدیگر ارجاع داده نمی شوند چون دو قسیم با هم جمع نمی شوند.

جواب: توجه کنید که ما نخواستیم جمع کنیم ما اینگونه گفتیم که یکبار در طبیعیه نظر به افراد می کنیم این یک سنخ از قضیه می شود که محصوره است اما یکبار در طبیعیه نظر به افراد نمی کنیم این سنخ دیگر از قضیه می شود که طبیعیه می گویند. اگر اینگونه گفته شود « در صورتی که نظر به افراد شود هم محصوره و هم طبیعیه است »، اشتباه هست اگر گفته شود « در صورتی که نظر به افراد نشود هم محصوره و هم طبیعیه است » اشتباه هست. در جایی که بین این دو قسیم جمع می کنید اشتباه هست ولی در جایی که با دو لحاظ فرق گذاشته می شود به اینصورت یکی از این دو قسیم مربوط به یک لحاظ می شود و قسیم دیگر مربوط به لحاظ دیگر می شود. پس قضایا به اعتبار اختلافِ در لحاظ، مختلف می شوند. در جایی که موضوعِ قضیه، طبیعت است و افراد لحاظ می شوند این، موضوعی است که افراد در آن لحاظ شده است اما در جایی که موضوع، طبیعت است و افراد، لحاظ نشدند قضیه ای می شود که موضوع در آن لحاظ نشده است.

پس در اینجا دو قضیه می شود که یکی متصف به طبیعیه می گردد و دیگری متصف به محصوره می گردد و این دو قسیم هم هستند. پس اجتماع دو قسیم نشده آنچه که اشکال دارد اجتماع دو قسیم است.

ص: ۸۲۰

خلاصه مطلب اول: قضیه ذهنیه به قول مرحوم سبزواری قضیه ای است که افراد موضوعش فقط در ذهن باشد. بنده _ استاد _ می خواستم کلمه « افراد » را توضیح بدهم. در قضیه ی « الانسان نوع » ممکن است کسی بگوید دارای افراد نیست لذا سوال می شود که چگونه افراد موضوعش در ذهن اند چون فقط یک فرد دارد؟ جواب این بود که به تعداد اذهانی که انسان را به عنوان نوع تصور می کند یا به تعداد اذهانی که این قضیه را در خودشان تحقق می دهند، افراد وجود دارد برای انسانهایی که نوع هستند. سپس این بحث پیش آمد که آیا می توان « الانسان نوع » را که ذهنیه گرفتیم طبیعیه نیز بدانیم؟

جواب داده شد که اگر آن قیدی که گفته شد، آورده نشود اشکالی ندارد که به این قضیه، هم طبیعیه گفته شود هم ذهنیه گفته شود چون طبیعیه در یک تقسیم آمد ذهنیه در یک تقسیم دیگر آمد. این دو قسم، قسیمِ هم نیستند و قابل جمع شدن هستند لذا به یک قضیه، هم می توان گفت ذهنیه و هم می توان طبیعیه گفت لذا قضیه « الانسان نوع »، هم طبیعیه شد هم ذهنیه شد مگر در صورتی که گفته شود طبیعیه، قضیه ای است که حتما باید به محصوره برگردد. در اینصورت بر قضیه « الانسان نوع » نمی توان طبیعیه اطلاق کرد فقط باید ذهنیه اطلاق کرد چون نمی توان ارجاع به محصوره دارد. اما اگر این قید آورده نشود می توان جمع بین طبیعیه و ذهنیه کرد.

مطلب دوم: بنده _ استاد _ در « کل اجتماع النقیضین مغائر لاجتماع المثلین » که مثال اول مرحوم سبزواری بود توضیح دادم که موضوع، محال است و در « کل جبل یا قوت ممکن » بیان کردم که موضوع محال نیست بلکه ممکن است ولی موجود نشده است. در اینجا سوال شد که آیا می توان اینگونه بود که در مثال اول، موضوع محال است عقلا و در مثال دوم موضوع محال است عادتا یعنی هر دو محال گرفته شود؟ بیان کردم که این هم امکان دارد و صحیح است.

مطلب سوم: سوال شده بود که آیا اجتماع نقیضین در ذهن محال است یا نه؟ بعضی گفتند اجتماع نقیضین در خارج محال است و در ذهن جایز است در حالی که اجتماع نقیضین در همه مقاطع محال است چه در ذهن باشد چه در خارج باشد.

به این دو جمله ای که می گوییم توجه کنید. یک جمله این است « اجتماع نقیضین در ذهن محال است » یک جمله این است « تصور نقیضین محال نیست ». کسانی که فکر می کنند اجتماع نقیضین جایز است اجتماع نقیضین را با تصور نقیضین یکی کردند. اجتماع نقیضین در ذهن هم محال است ولی تصور نقیضین محال نیست. مثلا ملاحظه کنید که دیوار در یک زمان هم سفید و هم سیاه شود اجتماع ضدین می شود اما اگر بگویید دیوار یک زمان هم سفید و هم لا سفید شود اجتماع نقیضین می شود که محال است اما می توان سفیدی و سیاهی را با هم تصور کرد و این اشکال ندارد چون تصور سفیدی و سیاهی در واقع تصور یک صورت است یعنی یک صورت می آورید که این صورت هم حکایت از سفیدی می کند هم حکایت از سیاهی می کند. این، در واقع اجتماعی نیست بلکه یک تصور است که در این تصور دو نقیض آورده شده است که اشکال ندارد.

پس هر تصوری ایجاد یک صورت در ذهن است و اجتماع در یک صورت معنا ندارد پس اجتماع نقیضین نیست به همین جهت گفته می شود که تصور نقیضین جایز است چون صورت واحده است. یعنی صورت واحده در ذهن آمده که هم حکایت از سواد می کند هم حکایت از بیاض می کند. اما اجتماع نقیضین در ذهن به این معنا نیست بلکه معنایش این است: فلان صورت را هم تصور کردم و هم تصور نکردم. به عبارت دیگر صورت فلان شی هم در ذهن من هست هم در ذهن من نیست.

ص: ۸۲۲

این گونه اجتماع نقیضین در ذهن باطل است. یعنی نمی توان گفت که مثلا ذهن من هم به فلان شیء عالم است و هم عالم نیست. این، اجتماع نقیضین است اما اگر گفته شود: علم دارم به اینکه فلان شیء هم هست و هم نیست. این، اشکال ندارد چون یک علم است که تعلق به دو چیز پیدا کرده است. در اینجا یک مساله ی کلامی مطرح است که به آن اشاره می کنیم و آن این است که آیا به دو امر متفاوت، دو علم تعلق می گیرد یا علم واحد تعلق می گیرد؟ مثلا سواد و بیاض را ملاحظه کنید که با یک تصور، هر دو تصور می شوند اما آیا این یک تصور، منحل به دو تصور می شود به اینکه یکی تصور سواد و یکی تصور بیاض باشد یا منحل نمی شود یعنی تصور سواد و بیاض، یک تصور است؟ در این مطلب اختلاف است اما هر کدام که انتخاب شود اجتماع نقیضین در ذهن حاصل نشده است اگر گفته شود که با یک علم هر دو فهمیده می شود معنایش این است که یک صورت علمیه می باشد که هم از بیاض حکایت می کند هم از سواد حکایت می کند «اما اینکه آیا می تواند حکایت کند یا نه؟ یک بحث کلامی است که در اینجا به آن نمی پردازیم » در اینصورت اجتماع معنا ندارد چون یک صورت بیشتر نیست. اجتماع در جایی است که دو صورت با هم جمع شود. اما اگر قول دیگر را انتخاب کنید که می گوید علم من به سواد و بیاض منحل به دو علم می شود که یکی علم به سواد و دیگری علم به بیاض است در اینجا دو صورت خواهد بود که یک صورت، سواد را نشان خواهد داد و صورت دیگر، بیاض را نشان خواهد داد در اینجا هم اجتماع نخواهد بود چون دو صورت است.

ص: ۸۲۳

پس چه قول اول را انتخاب کنید چه قول دوم را انتخاب کنید « به عبارت دیگر چه گفته شود دو شیء متعدد را با یک علم می توان تعلّم کرد و یافت چه گفته شود نمی توان تعلم کرد » در هر صورت در ذهن ما اجتماعی رخ نمی دهد چون یا یک صورت است که سواد و بیاض را نشان می دهد و دو تا نیست که اجتماع کنند یا دو صورتِ جدا جدا است به این نحوه که یک صورت، سواد را نشان می دهد و یک صورت بیاض را نشان می دهد که باز هم این دو با هم جمع نیستند چون هر کدام یک چیز را نشان می دهد.

پس توجه کردید که اینها تصور نقیضین یا تصور ضدین است که اشکال ندارد اما اجتماع نقیضین « مثلا گفته شود که ذهن من هم عالم است هم عالم نیست » و اجتماع ضدین « مثلاً گفته شود که ذهن من هم عالم به فلان مطلب است و هم جاهل است » در ذهن محال است.

نکته: شما اگر سواد و بیاض را مخلوط کنید خاکستری به وجود می آید. الان در ذهن، هم سواد است هم بیاض است هم مخلوط این دو یعنی خاکستری وجود دارد. سواد و بیاض را به صورت دیگری می توان آورد به اینکه بر روی کاغذ یک خط سفید و یک خط سیاه بکشید اگر به این کاغذ نگاه کنید هم سفید و هم سیاه را می بینید. یا مثلا فرض کنید چند نفر در جلوی من نشسته اند من چشم خودم را باز می کنم و این چند نفر « که جوهر هستند و جوهر با هم تضاد ندارند » را می بینیم آیا با یک صورت همه این چند نفر را می بینم یا صورتهای متعدد است یعنی برای هر کدام صورتهای متعدد است؟ هیچکدام از این دو نظر مشکل ندارد. این بحث در علم کلام مطرح شده است.

ص: ۸۲۴

مطلب چهارم: اجتماع مثلین به چه معنا می باشد و چرا محال است؟ در اصطلاح، « مثل » به دو شیءِ هم نوع گفته می شود. فرقی نمی کند آن نوع، جوهر باشد یا عرض باشد مثل کیف. « مساوی » به دو شیء هم اندازه و هم کمّ گفته می شود. « مجانس » به دو شیء هم جنس گفته می شود. « موازی » به دو شیء هم وزن گفته می شود. « مشابه » به دو شیئی که یک کیف دارند گفته می شود مثلا این، سفید است آن هم سفید است گفته می شود این دو مشابه اند.

اجتماع مثلین به معنای اجتماع دو فرد از یک نوع است. گاهی ممکن است مثلین را توسعه دهید که شامل اجتماع دو رنگ هم بشود « این توسعه ی در مثلین نیست بلکه همان مثلین اصطلاحی است. زیرا رنگ سفید را یک نوع لحاظ کردید و این دو سفیدی را دو فرد برای آن رنگ قرار دادید که اجتماع مثلین شد. پس در همه جا مثلینِ تسامحی را می توان با همین بیان که در رنگ شد مثلینِ حقیقی کنید به اینصورت که آن را دو فرد از یک نوع کنید » در اینجا فرض کنید دو سفیدی می خواهد با هم جمع شود آیا امکان دارد یا نه؟ ابتدا ببینیم اجتماع به چه معنا است؟ اجتماع یعنی این کاغذ را سفید کردیم دوباره آن را سفید کردیم به طوری که سفیدی دوم، همان سفیدی اول نشد « یکبار به اینصورت است که وقتی آن شیء را دو بار سفید می کنید یک رنگِ مرکب از دو سفیدی درست می شود مثلا یک سفیدی جلای کمی دارد و سفیدی دیگر جلای بیشتری دارد. این دو که روی هم ریخته می شود یک رنگ متوسط بینهما پیدا می شود این را اجتماع مثلین نمی گویند بلکه یک رنگ است. اما اگر اجتماع مثلین شود به اینصورت که ابتدا یک رنگ سفیدی بر روی دیوار بکشید بعداً رنگ سفید دیگری بکشید این را اجتماع مثلین می گویند اما به چه علت اجتماع مثلین محال است؟ محال بودنش به این خاطر است که از یک جهت نگاه می شود و دیده می شود که دو تا است. باز هم نگاه می شود و دیده می شود که یکی است. توجه کنید که یکبار گفته می شود این رنگ را دو بار به دیوار کشیدم اما یک رنگ سفید بر روی دیوار دیده شد. این اشکال ندارد چون دو بار، برای کشیده شدن رنگ است و یک رنگ برای دیدن است. این را اجتماع مثلین نمی گویند.

ص: ۸۲۵

اجتماع مثلین چون به اجتماع نقیضین بر می گردد محال می شود فقط یک استحاله ذاتی داریم که آن، اجتماع نقیضین است اجتماع مثلین از باب رجوع به اجتماع نقیضین محال می شود.

مطلب پنجم: تعریفی که مرحوم سبزواری برای قضیه خارجیه کرده آیا تعریف صحیحی است یا صحیح نیست؟ گروهی معتقدند که این تعریف صحیح نیست باید نظر آنها نقل شود و بررسی گردد که آیا می توان از مرحوم سبزواری دفاع کرد یا حق با آنهایی است که بر ایشان اشکال کردند؟

ادامه تعریف قضیه حقیقیه/ تقسیم قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه تعریف قضیه حقیقیه/ تقسیم قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

و فی الحقیقیه نفس الامر جا ظرفا لوجوده موضوعها (۱)

بحث در تقسیم قضیه به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه بود. دو قسم از این اقسام خوانده شد و به قسم سوم رسیدیم. در اینجا سوالاتی مطرح شد که بعضی از آنها در جلسه قبل بیان شد. بر آن جواب هایی که داده شده باید توضیحاتی ذکر شود. در وقتی که بنده ــ استاد ــ اجتماع مثلین را توضیح می دادم بیان کردم که دو مثل عبارت از دو فردِ یک نوع است و مثال به دو سفیدی زدم که در یک جا جمع بشوند سفیدی کیف است. دو چیز اگر در سفیدی شبیه هم باشند آن را متشابهان می گویند نه متماثلان. ظاهراً فرق بین این دو به خوبی تبیین نشد و ابهام به وجود آورد به اینصورت که گفته شد چگونه دو سفیدی متشابه اند و چگونه دو سفیدی متماثلان اند. اگر متشابهان اند متماثلان نخواهند بود. دو سفیدی آیا اشتراک در کیف دارند تا متشابهان باشند یا اشتراک در نوع دارند تا متماثلان باشند؟ در جواب از این سوال اینگونه می گوییم: به این دو عبارتی که می گوییم توجه کنید و فرق بین آنها را ملاحظه کنید جواب این سوال حل می شود. « دو سفیدی » با « دو شیء سفید » فرق دارد زیرا دو سفیدی، متماثلان اند چون دو فرد از یک نوع اند و دو شیء سفید مثل برف و دندان شیر متماثلان نیستند ولی متشابهان اند ».

ص: ۸۲۶

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۸، سطر۱۴، نشر ناب.

نکته: بنده بیان کرده بودم « الانسان نوع » یک قضیه ی ذهنیه است سپس خواستم بیان کنم که تعریف مرحوم سبزواری بر آن منطبق می شود. تعریف مرحوم سبزواری این بود که قضیه ذهنیه، قضیه ای است که موضوعش فقط افراد ذهنی داشته باشد و در این قضیه به نظر می رسد که موضوعش « یعنی انسان » دارای افراد نیست. انسانی که می گوییم مراد، افرادِ انسان نیست که

« نوع » بر آن حمل شود بلکه خود انسان مراد است و خود انسان یکی بیشتر نیست. جواب از این اشکال در جلسه قبل بیان شد ولی گویا به خوبی روشن نشد لذا در این جلسه دوباره بیان می کنیم. جواب این است که انسانی را من تصور می کنم انسانی را زید تصور می کند انسانی را هم بکر تصور می کند. در اینجا سه تصور از انسان هست. انسانی در ذهن من هست که کلی می باشد. انسانی هم در ذهن زید است که کلی می باشد و انسانی هم در ذهن بکر است که کلی می باشد. هر سه انسان، کلی است ولی سه تا وجود دارد که یکی در ذهن من وجود دارد و یکی در ذهن زید وجود دارد و یکی در ذهن بکر وجود دارد یعنی سه تا کلی داریم که هر سه موجود شدند ولی در ذهن موجود شدند. انسانِ کلی نوع است لذا این انسان که در ذهن من هست کلی می باشد و آن انسان کلی که در ذهن زید است نوع می باشد و آن انسان کلی که در ذهن بکر است نوع می باشد و مراد از افراد انسان، افراد انسان کلی است. به عبارت دیگر، افرادی که هر یک، انسان کلی اند. این، با افراد انسان فرق می کند زیرا افراد انسان، من و شما هستیم که در خارج موجود می باشیم. این افراد، خارجی اند و ذهنی نمی باشند ولی افرادی که هر کدامشان، کلیِ انسان هستند را افراد ذهنی می گوییم نه افراد انسان را. پس افراد انسان کلی، من و شما هستیم که خارجی می باشند نه ذهنی. ولی افرادی که هر کدامشان انسان کلی اند آن انسان کلی است که در ذهن من است و آن انسان کلی است که در ذهن زید و بکر است که ذهنی می باشند.

ص: ۸۲۷

نکته: در جلسه قبل بیان شد تصور اجتماع نقیضـین و تصور نقیضـین هر دو جایز است. مثلاً یکبار تصور وجود و عدم می کنیم یا تصورِ اجتماع وجود و عـدم را می کنیم یعنی یکبار صورتی در ذهن ما می آید که وجود و عدم را نشان می دهد یا صورتی در ذهن ما می آیـد که اجتماع وجود و عـدم را نشان می دهد هر دو صـحیح است. آنچه که غلط می باشد این است که گفته شود تصورِ من، هم وجود دارد و هم عـدم دارد. یـا مثلاً فرض کنیـد من در ذهن خودم نار را آوردم این صورت ناری، هم در ذهن من هست و هم نیست. این، تنـاقضِ باطـل است. امـا تصورِ نار و عـدم تصور نار اشـکال نـدارد. تصورِ اجتماع هم اشـکال نـدارد. سوالی که شـد این بود که چرا می گوییـد تصورِ اجتمـاع اشـکال نـدارد؟ چون اجتماع، اشـکال دارد پس تصورش هم اشکال دارد. بنـده ــ اسـتاد ــ بیـان کردم که منظورم این است که تصور، جایز است نه اینکه تصور، مطابق با واقع است. جایز بودن، غیر از « مطـابق بـا واقع بودن » است. وقتی من اجتمـاع نقیضـین را تصور می کنم نمی خواهم بگویم متصوَّرِ من مطابق با واقع است یعنی صـادق بـودن تصـور، مراد نیست بلکه مراد از « جـایز بـودن » این است که می تـوانم این تصـور را بکنم. مثلاً شریـک البـاری را می توان تصور کرد اما آیا شـریک الباری جایز است و مطابق با واقع می شود؟ جواب آن مسـلماً خیر است. لازم نیست متصوَّر مطـابق بـا واقع باشـد. وقتی گفته می شود تصور اجتمـاع نقیضـین جـایز است مراد از « جـایز » صادق بودن نیست یعنی نمی خـواهیم بگوییم تصور اجتمـاع نقیضـین صـادق است بلکه می خواهم بگوییم این تصور، ممکن است. اینطور نیست که نتوان آن را انجام داد بلکه می توان آن را تصور کرد.

ص: ۸۲۸

بحث امروز:

تعریف قضیه حقیقیه: قضیه ای است که موضوعش، نفس الامری هست. نفس الامر یعنی ظرف عامی که شامل ظرف خارج و ذهن هر دو می شود. موجودی که در خارج موجود است گفته می شود که در نفس الامر موجود است. موجودی که در ذهن موجود است و حکایت از خارج می کند گفته می شود که در نفس الامر موجود است. موجودی که در ذهن من موجود است و در خارج موجود نیست ولی من آن را اعتبار و تخیل کردم و آن را ساختم گفته می شود که در نفس الامر موجود است. نفس الامر ظرفی است عام، که شامل ذهن و خارج می شود « بعضی گفتند شامل اعتبار هم می شود اما اعتبار همان ذهن است و خیلی با آن فرق نمی کند ». موجوداتی که در خارج و ذهن هستند اگر موضوع قضیه قرار بگیرند این قضیه، حقیقیه می شود. موضوعی که در نفس الامر موجود است « یعنی هم در ذهن و هم در خارج » اگر در قضیه بیاید قضیه را حقیقیه می کند. یکبار گفته می شود « کل من فی العسکر قتل » مراد از این، افراد خارجی است. اما یکبار گفته می شود « کل مستطیع یجب علیه الحج » که هم شامل افراد خارجی می شود که الان موجودند هم شامل افرادی می شود که در ذهن تصور کردم و در آینده موجود خواهد شد ولو به تفصیل تصور نشده باشند. یعنی شارع که می فرماید «کل مستطیع یجب علیه الحج » ناظر به مستطیعِ موجود فعلی نیست بلکه آنهایی را هم که در ذهنش تصور می کند را در این موضوع قرار می دهد پس موضوع، عام می شود. چنین قضیه ای که موضوعش همه در ذهن و هم در خارج است را قضیه حقیقیه می گویند.

ص: ۸۲۹

قضیه حقیقیه را می توان به صورت دیگر هم تعریف کرد و گفت: قضیه ای است که موضوعش دارای افرادی است که بعضی از این افراد محقق الوجودند یعنی وجودشان حاصل است و بعضی از این افراد مقدّر الوجودند یعنی وجودشان فرض شده و در آینده این فرض واقعیت پیدا می کند و موجود می شود.

توضیح عبارت

و فی الحقیقیه نفس الامر جا ظرفا لوجود موضوعها

ترجمه: در قضیه ی حقیقیه « به جای اینکه خارج آورده شود چنانچه در قضیه خارجیه آورده شده، و به جای اینکه ذهنی آورده شود چنانچه در قضیه ذهنیه آورده شده » نفس الامر می آید به عنوان ظرف برای وجودِ موضوع چنین قضیه ای « یعنی نفس الامر، ظرف برای قضیه حقیقیه قرار داده می شود چنانچه در قضیه خارجیه، خارج ظرف برای وجود موضوع قرار داده شده و در قضیه ذهنیه، ذهن ظرف برای وجود موضوع قرار داده شده اما در قضیه حقیقیه، نفس الامر ظرف برای وجود موضوع قرار داده می شود ».

« ظرفا » تمییزِ نسبت است. « جاء » فعل است و « نفس الامر » که مقدم است مرجع ضمیر « جاء » است. پس در « جاء نفس الامر » نسبت، وجود دارد که این نسبت، مبهم است و با « ظرفا » آن را تبیین می کند.

و هی التی حُکِم فیها علی الافراد النفس الامریه محققه کانت او مقدره

حکم بر موضوعی رفته که افراد هستند و در نفس الامر موجود است.

ترجمه: حکم بر روی افراد نفس الامریه رفته است این افراد الان حقیقتاً موجود باشند یا فرض وجودشان شده باشد ولی الان موجود نباشند.

ص: ۸۳۰

مثل: « کل جسم مرکب او کل جسم متناه »

مراد از « کـل جسم » یعنی کـل جسـمی که الاـن موجود است یـا جسم هـایی که فرض وجودشـان می شود و بعـداً موجود می شونـد. حتی جسم الکـل که مرکزش زمین است و محیطش، فلک الافلاک است نیز متناهی است این طبق نظر حکما است که می گویند ابعاد یعنی طول و عرض و عمیق، متناهی اند بنابراین جسمی هم که مرکب از طول و عرض و عمق است متناهی می باشد و جسم نامتناهی نداریم. البته روشن است که این جسم هایی که ما می بینیم متناهی اند و احتیاج به اسـتدلال ندارد. اصل اسـتدلالی برای جسمِ عالَم آورده می شود که آیا کلِ عالم جسم متناهی است یا نه؟ قـدیمیها معتقد به تناهی بودند و اسـتدلال می کردنـد اما امروزی ها معتقد به عدم تناهی اند. چون لازم نیست که همه جای عالَم را جسم پر کرده باشد. همین اندازه که فضای نامتناهی وجود داشـته باشـد بُعدِ نامتناهی خواهیم داشت ولی فضای نامتناهی آیا به صورت خلأ است یا نه؟ بحث بعدی است و الا بُعد نامتناهی اشکال ندارد اما اینکه بُعد نامتناهی پُر است یا خالی است بحث دیگری است که آیا خلأ محال است یا محال نیست. نوعاً امروزه گفته می شود که پُر است و خلأ کامل نداریم.

الی غیر ذلک من القضایا المستعمله فی العلوم مما لیس الحکم فیها مقصوراً علی الافراد المحققه

ترجمه: آن قضایایی که در علوم استعمال می شوند عبارتند از قضایایی که حکم در آن قضایا، منحصر در افراد محققه نیست « بلکه برای افراد مقـدره که بعـداً موجود می شونـد نیز هست ولی در قضایای خارجیه، حکم منحصـر بر افراد محققه است یعنی افرادی که واقعاً موجودند ».

ص: ۸۳۱

اذ المقصود فی المثالین ان کلَّ ما وُجِد و صدق علیه انه جسم، صدق علیه انه مرکب و انه متناهٍ

عبارت « انه مرکب » محمول در قضـیه ی « کل جسم مرکب » بود و عبارت « انه متناه » محمول در قضـیه ی « کل جسم متناه » بود.

ترجمه: « حکم منحصر در افراد محقَّقه نیست » زیرا مقصود در دو مثال قبل این است که هر شیئی که یافت شود و وجود بگیرد و صـدق کند بر آن شـیء که جسم است « چون ممکن است موجودی مورد توجه قرار بگیرد ولی صدق نکند که جسم اسـت این از محل بحث بیرون است » صدق می کند که مرکب است یا متناهی است.

نکته: بنده _ اسـتاد _ بیان کردم « هر شیئی که مورد توجه قرار بگیرد » نگفتم « هر شیئی که موجود شود و جسم نباشد » چون چیزی که جسم نیست از ابتـدا موجود است نه اینکه بعـداً موجود شود مگر اینکه نفس را بگوییـد که جسم نیست ولی از ابتـدا موجود نیست بلکه بعـداً موجود می شود. اما چگونه بعـداً موجود می شود باید در جای خودش بحث شود. افلاطون می گوید از ازل موجود است. ارسـطو می گویـد حادث می شود و مرحوم صدرا می گوید نفس، حادث می شود اگرچه منشأش از ازل موجود است.

نکته: بعضـی قضایـا دیـده می شونـد که موضوعشـان در خـارج موجود است و ما کلیِ آنها را ذکر نمی کنیم بلکه خودشان را ذکر می کنیم مثلاً می گوییم « زید و بکر و عمرو کذا » در اینجا زید و بکر و عمرو در خارج موجودند. این قضیه روشن است که خـارجیه و شخصـیه است. یکبار کلی به جای اشـخاص آورده می شود و گفته می شود « انصارِ امام زمان علیه السـلام ۳۱۳ نفر هسـتند » لفـظ « انصـار » تقریباً کلی است و بر همان ۳۱۳ نفر صـدق می کنـد. می توانیم بگوییم « فلاـن و فلان و فلان و... انصار امام زمان علیه السـلام هستند » یعنی می توانستیم آن افراد را بشماریم و بگوییم اینها انصار امام زمان علیه السلام هستند. این چه نوع قضـیه ای است؟ یا مثلًا گفته می شود « این لشگر با لشگری که قبلًا آورده شد بسیار فرق می کند » توجه کنید که اگرچه موضوع، « لشـگر » است ولی لفظ « این » که اسم اشاره می باشـد در ابتـدا آمده است، باید بحث کرد که این قضایا چه نوع قضـیه ای هسـتند؟ مثل این لشگر، قضیه ی شخصیه و خارجیه است اما شخصیه است چون مجموع افراد، تحت عنوان واحد به نام « لشـگر » رفته شده و این عنوان هم یک شـخص است یعنی یک لشگر است اگرچه تعداد افراد، زیاد هستند. اما خارجیه است چون موضوعش در خارج موجود است.

پس توجه کنید قضیه ای که موضوعش، کل است ولی کلِ مجموعی می باشد شخصیه خواهد بود به شرطی که با لفظ « هذا » آورده شود اما اگر بدون « هذا » آورده شود مثلاً گفته شود « لشگر مرکب از انسانهایی است » این قضیه، طبیعیه می شود.

سوال دیگری مطرح می شود که دنباله ی سوال قبلی است و آن اینکه گفته می شود « در قیامت همه انسانها جمع می شوند » یا گفته می شود « در قیامت نور خورشید، تاریک می شود ولی حرارتش موجود است ». « قیامت »، موجودی است که در آینده می آید و الان نیست آیا این قضیه را می توان گفت حقیقیه است؟ چون موضوعش الان در خارج موجود نشده پس قضیه ی خارجیه نیست. قیامت، امر ذهنی هم نیست که فقط در ذهن باشد بلکه موجودی است در خارج که در آینده می آید. آیا به اعتبار اینکه در آینده می آید و به قول ما مقدره الوجود است می توان گفت قضیه ی حقیقیه است؟ این قضیه، بدون شک شخصیه است چون شخصِ قیامت مراد است مثل اینکه لفظ « دنیا » بکار برده شود شخصیه است با اینکه، در دنیا خیلی چیزها می باشد ولی خود مجموع دنیا یک شخص است. قیامت هم شخصیه می شود در این مطلب، بحثی نیست. آنچه که الان سوال می شود این است که این قضیه ای که شخصیه می باشد از کدام سنخ از سه قضیه ی خارجیه و ذهنیه و حقیقیه است؟ قبلاً اشاره شده بود که شخصیه را نمی توان به سه قسم تقسیم کرد. شخصیه، فقط خارجیه است ولی شخصیه هایی که به عنوان مثال بیان شد عبارت بودند از شخصیه هایی که موضوعشان موجود بود اما « قیامت » که الان موجود نیست ولی بعداً موجود می شود را می توان قضیه ی خارجیه نامید؟ چون خارجیه باید دارای فردِ محقَّق باشد اما « قیامت » الان محقق نشده است. گفته می شود چون مضارعِ محقق الوقوع است لذا بمنزله ی ماضی و بمنزله ی موجود محقَّق است نه موجود مقدّر، لذا می توان از این جهت به آن، قضیه ی خارجیه گفت ولی بنا نشد که اینگونه قضایا که با قرینه موضوعشان محقق الوقوع است را خارجیه گفت بلکه باید خارجی باشد، این را ملحق به چه چیز می کنید؟ آیا تعریف مرحوم سبزواری شامل آن می شود یا نه؟ تعریف حقیقیه شامل آن نمی شود چون در قضیه حقیقیه بیان شد که دارای افرادِ محقَّقه و مقدره باشد ولی قیامت، دارای افراد محقّقه و مقدره نیست بلکه فقط یک فرد مقدَّر « و به عبارت دیگر محقق » دارد. اما آیا این قضیه، قضیه ی خارجیه هست یا نه؟ در قضیه خارجیه موضوعش باید موجود باشد و قیامت موجود نیست بلکه بعداً موجود می شود. این مشکل چگونه حل می شود؟ یک احتمالی در اینجا است که بنده _ استاد _ نمی دانم که واقعیت دارد یا نه؟ ولی فکر می کنم که خیلی به واقعیت نزدیک است. آن احتمال اگر آورده شود قضیه، حقیقیه می شود. آن احتمال، این است که ستاره هایی که گاهگاهی دیده می شوند و بعد از مدتی محو می شوند ستاره هایی باشند که موجوداتی در آنها زندگی می کنند مثل ستاره ی خورشیدِ ما که آن هم یک ستاره است. هر ستاره ای که محو می شود معنایش این باشد که قیامتش برپا شده است. دائماً ستاره ای متولد می شود و ستاره ای محو می شود. ستاره ی ما قیامتش مقدره الوجود است اما ستاره های دیگر قیامتش، محققه الوجود است. پس قیامت، یکی نیست بلکه خیلی است. هر کدام از این ستاره ها به اینصورت است که خورشیدِ آنها خاموش می شود ولی گرمایش باقی است. توجه کنید که مثال منحصر به این مورد نیست که با این احتمال آن را حل کرد. چیزهایی مربوط به آینده است و از قبیل قیامت نیست که بتوان با احتمال گفت که متعدد است و قضیه را حقیقیه کنیم. در اینجا باید چه کار کنیم؟ فرض کنید این احتمال باطل باشد در خود قیامت باید چه جوابی بدهیم؟ ظاهراً باید گفت این قضیه خارجیه است مگر اینکه گفته شود تقسیم به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه، تقسیم حاصری نیست بلکه قسم دیگری وجود دارد که در هیچ یک از این سه نیست. اگر بتوان این را ثابت کرد این قضایا داخل در آن قسم می شود و الا اگر ناچار باشیم که در یکی از این سه قسم داخل شوند چاره ای نیست جز اینکه در خارجیه داخل شود پس این قضیه، خارجیه می شود.

تقسیم قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم قضیه به لحاظ موضوع به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

و الحکم فی المحصوره ایضاً جری علی الطبیعیه

بحث در تقسیم قضیه حملیه به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه بود. بعد از اینکه این تقسیم بیان شد سوالاتی مطرح شد که بعضی از آنها جواب داده شد و بعضی باقی ماندند که الان جواب داده می شود.

سوال: اموری مثل « قیامت » که موجود نشده و بعداً موجود می شود اگر در قضیه ای موضوع قرار داده شود آن قضیه، چه نوع قضیه ای است؟ در اینکه قضیه شخصیه می باشد حرفی نیست ولی در بین این سه قسمی که ذکر شد کدام یک می باشد؟

جواب: قضیه ذهنیه نیست چون قضیه ذهنیه این بود که افراد موضوعش در ذهن باشد و درخارج نتواند باشد. اما این قضیه ای که موضوعش قیامت است در خارج واقع می شود. قضیه حقیقیه هم نیست چون در قضیه حقیقیه گفته می شود که بعضی از افرادِ موضوع، محقق باشند و بعضی مقدّر باشند. روشن است که چنین وضعی برای قیامت وجود ندارد مگر بنابر قولی که در جلسه قبل اشاره شد و الان به آن اشاره می شود.

مشاء معتقدند همین عالَمی که در آن زندگی می کنیم عناصر و افلاک آن، از ازل آفریده شدند و تا ابد همین عالم برقرار است یعنی این عالم را قدیم و ازلی و ابدی می دانند، ما به قول آنها کاری نداریم. متکلمین می گویند همین عالم را خداوند ـ تبارک ـ آفرید اینطور نبوده که در ازل آفریده شده باشد بعد از مدتی که عمر این عالم تمام شود جمع می گردد و قیامتش برپا می شود و دیگر عالمی نظیر این عالم آفریده نمی شود. خداوند ـ تبارک ـ بعد از جمع کردن این عالم، موجودات را در عالم آخرت اداره و تدبیر می کند. دیگر دنیایی وجود ندارد تا کسی بر آن تدبیر کند. این، کلام متکلمین است که به این حرف کاری نداریم.

ص: ۸۳۴

اعتقاد مرحوم صدرا بر خلاف هر دو می باشد و در روایات تایید شده و می توان به آن اعتماد کرد بیش از اعتماد به آن دو قول مشاء و متکلمین. مرحوم صدرا می فرماید خداوند ـ تبارک ـ فیض را از ازل شروع کرد و عالم را آفرید. چون از ازل بود و ازل، اول ندارد پس اولین عالمی نخواهیم داشت. اما اینکه این مطلب چگونه تصور می شود تصور سختی است. ولی طبق قوانین باید گفت که چون خداوند ـ تبارک ـ ازلی است و اول ندارد فیضش هم ازلی می باشد و اول ندارد بنابراین عالمی را در ازل آفرید و سپس عالم بعدی را آفرید. هرکدام از این عوالم قیامتشان برپا شد و خداوند ـ تبارک ـ آنها را اداره می کند. عالم ما هم به همینصورت است یعنی عمر این عالمِ ما به پایان می رسد و خداوند ـ تبارک ـ قیامت را برپا می کند و وقتی قیامت تمام شد آخرت شروع می شود که دیگر آخر ندارد. همچنین بعد از ما هم خداوند ـ تبارک ـ عالم خلق

می کند. یعنی هیچ وقت جهان بدون دنیا نیست نه قبلاً و نه بعداً و نه الان. هیچ وقت هم موجودات دنیایی بدون آخرت نیستند همه ی آنها بالاخره آخرت دارند همین الان بی نهایت آخرت مربوط به دنیاهای قبل که زائل شدند وجود دارد. دنیاها زائل شدند ولی آخرت های آنها باقی است. پس خداوند _ تبارک _ الان، بی نهایت موجود را در آخرت های بی نهایت اداره می کند. اما اینها در کجا قرار دارند که ما آنها را نمی بینیم. این یک بحث دیگری است که مرحوم صدرا به نحوی توضیح می دهد. علم امروز طور دیگری جواب می دهد. این بحث خیلی بحث مهمی است که نشاندهنده ی قدرت فوق تصور خداوند _ تبارک _ است که انسان دریغ می کند از اینکه بگوید قدرت، بی نهایت است یعنی کلمه ی « بی نهایت » هم حق این قدرت را ادا نمی کند. بی نهایت عالم آخرت همین الان اداره می شود و در هر آخرتی چقدر انسان و موجودات دیگر وجود دارد. مرحوم صدرا معتقد است که همه موجودات « به جز عناصر این عالم » محشور می شود حتی حیوانات و حشرات و نباتات محشور می شوند. در هر جهانی هم بی نهایت حیوانات و بی نهایت نباتات وجود دارد که هر کدام در آخرت خودشان می رود و اداره می شود.

ص: ۸۳۵

این مطالب را مرحوم صدرا بیا ن کرده که روایات هم آن را تایید می کند چون شخصی از امام علیه السلام می پرسد که قبل از عالَم ما چه بود؟ امام علیه السلام می فرماید قبل از عالم شما، عالم بود و قبل از آدم شما هم آدم بوده امام علیه السلام می فرماید الف الف عالم و الف الف آدم بود یعنی میلیون آدم و میلیون عالم بود. توجه کنید که لفظ « الف الف » به معنای کثیر و غیر قابل شمارش است. سپس امام علیه السلام می فرماید « انتم آخر تلک العوالم » شما آخر این عوالم هستید نه اینکه آخرین عالَم باشید. بعضی از همین کلام اینگونه برداشت کردند که ما آخرین عالَم هستیم چون حضرت علیه السلام فرمود « انتم آخر تلک العوالم » اینها به کلمه « تلک » توجه نکردند زیرا امام علیه السلام نفرمود « انتم آخر العوالم » بلکه لفظ « تلک » آورند.

آنطور که مرحوم صدرا فرموده، این عوالم در طول هم هستند یعنی یک عالم قبل از ما بوده و با تمام شدنش ما آمدیم. ما هم تمام می شویم و یک عالم دیگر بعد از ما می آید. احتمال دارد که همین الان در عرض هم، عوالمی در جهان باشند. مثل منظومه شمسی ما دارای خورشید است و کراتی به دور آن می چرخند. به قول امروزی ها در هر ستاره ای چنین منظومه شمسی وجود دارد ولی ما فقط آن خورشید و ستاره را می بینیم اما توابعی که به دور آن می چرخند را نمی بینیم. همانطور که کسانی که در ستاره های بالا زندگی می کنند خورشید ما را به صورت یک ستاره می بینند و زمین و سیاراتی که به دور خورشید می گردند را نمی بینند پس بعید نیست گفته شود هر ستاره ای یک عالمی برای خود است و این عوالم در عرض هم هستند. در اینصورت ملاحظه می کنید که در یک کهکشان که خورشید ما قرار دارد بی نهایت ستاره است. کل منظومه شمسی ما یکی از ستاره های کهکشان راه شیری است.

بنده ـــ استاد ـــ خودم این مطلب را ندیدم ولی کسی می گفت که در یکی از ادعیه خوانده که خطاب به خداوند ـــ تبارک ـــ اینگونه گفته شده « ای خدایی که در خورشید هم موجود زنده داری ». یعنی خدایی که در خورشید، موجود زنده می آفریند در ستاره های دیگر که زمین و مشتری و مریخ و امثال ذلک دارند چیزی نیافرینند؟ شکی نیست که در آنجاها هم خبرهایی هست و آفرینش در آنجاها هم رفته است.

امروزه ثابت شده « البته در قدیم هم بوده » که بعضی ستاره ها یکدفعه طلوع می کنند « یعنی ستاره ای در فلان جا نبود ولی یکدفعه دیده می شود » این ستاره خیلی قبل از این که دیده می شود خلق شده است. فاصله ی آن خیلی زیاد بوده تا نور آن به ما رسیده چندین سال طول کشیده و ما آن را می بینیم گاهی هم برعکس است به اینصورت که ستاره ای در فلان جا قرار دارد ولی دیگر آن را نمی بیند. به قول امروزی ها می گویند این ستاره در سیاهچال افتاد. بنده ـــ استاد ـــ احتمال دادم که این ستاره قیامتش برپا شده باشد یعنی رفته تا حسابرسی هایی که به ما وعده اش داده شده در او صورت گیرد. پس در همین زمان ما در عرضِ هم، قیامت هایی اتفاق می افتد و لازم نیست که حتما قیامت ها در طول هم باشند. پس خداوند ـــ تبارک ـــ در حال حسابرسی است یعنی هم خدای قیامت است هم خدای آخرت است هم خدای دنیا است. پس قیامت های متعددی وجود دارد که بعضی از آنها گذشتند و بعضی ها الان در حال اتفاق افتادن هستند و بعضی هم در آینده اتفاق می افتند. پس وقتی لفظ « قیامت » موضوع در یک قضیه قرار بگیرد و گفته شود قیامت ۵۰ هزار سال است آن قضیه، حقیقیه می شود یعنی چه افراد مقدره اش و چه افراد محققه اش اینگونه است.

ص: ۸۳۷

اما اگر از این احتمال بگذرید که قیامت افراد ندارد باید درباره ی جمله « القیامه کذا » بحث کرد که چه نوع قضیه ای است؟ آیا خارجیه است یا ذهنیه است یا حقیقیه است؟ ذهنیه و حقیقیه نیست باید بحث کرد که خارجیه هست یا نه؟ در قضیه خارجیه گفته شد که باید افراد موضوعش، موجود در خارج باشد نه اینکه موجود در خارج بشوند. پس به این ترتیب باید گفت قضیه ی « القیامه کذا » قضیه خارجیه نیست. در اینجا اشکال می شود که این تقسیم، این قضیه را در خودش قرار نداده است پس تقسیم، تقسیم جامعی نیست. در اینجا یکی از این دو جواب داده می شود .

جواب اول این است که در لفظ « موجوده » یا « محققه » تصرف کنیم. مراد از « موجوده » به معنای این است که موجود باشد کاری نداریم که قبلاً موجود است یا بعداً موجود است. علی الخصوص مثل قیامت که محققه الوجود است و این بمنزله ی موجود است. در اینصورت چنین قضیه ای، قضیه خارجیه می شود چون موضوعش، موجود در خارج است اما نه موجودِ ماضی.

جواب دیگر این است که طبق تعریفی که مرحوم سبزواری کرده که در تمام سه قسم، کله « افراد » را آورده است و گفته « افراد موضوع در خارج اند و افراد موضوع در ذهن اند و افراد موضوع، محقق و مقدرند ». لذا تقسیمی که سه قسم دارد مربوط به همه ی قضایا نیست بلکه مربوط به قضایایی می باشد که موضوعش دارای افراد باشد و قیامت چون افراد ندارد داخل در این تقسیم نیست و این تقسیم ناظر به این قضایا نیست بلکه این تقسیم برای محصورات است و غیر محصوره تقسیم به این سه قسم نمی شود.

نکته: یکی از قضایایی که مطرح بود این بود « انصار امام زمان علیه السلام ۳۱۳ نفر هستند ». موضوع این قضیه، شخص نیست بلکه کلی است و قابل صدق بر کثیرین است. لفظ « انصار » را اگر ملاحظه کنید می تواند میلیونها نفر باشد. در این قضیه محمولِ ۳۱۳ نفر آمده است. البته مراد از ۳۱۳ این نیست که در اطراف حضرت علیه السلام فقط ۳۱۳ نف باشد بلکه فرماندهان ۳۱۳ نفر است و الا تعداد لشگر ایشان خیلی است. تمام شیعه آنهایی که لیاقت دارند لشگر می باشند. خیلی از مسیحی ها و غیر مسیحی ها که شیعه می شوند لشگر حضرت علیه السلام می شوند.

اصحاب و انصار امام زمان علیه السلام یک امر کلی است این، داخل در چه چیزی می شود؟ ابتدا باید بررسی کرد که این قضیه آیا محصوره است یا مهمله است یا طبیعیه است یا شخصیه است؟ محصوره نیاز به صور دارد ولی این قضیه، صور ندارد لذا محصوره نیست. مهمله در قوه ی جزئیه است ولی این قضیه در قوه ی جزئیه نیست لذا مهمله هم نیست. طبیعیه آن بود که طبیعت، موضوع قرار داده می شود ولی در اینجا طبیعت، موضوع قرار داده نشده است طبیعت خصوصیتی ندارد که حتما ۳۱۳ نفر باشد می تواند ۳۱۳ نفر باشد و می تواند کمتر یا بیشتر باشد. آنچه باقی می ماند فقط شخصیه است ولی ما مجموعه را شخص واحد گرفتیم یعنی انصار را بمنزله ی یک شخص گرفتیم و آن مجموع را موضوع قرار دادیم و تعدادش را بیان کردیم. مثل اینکه گفته می شود « این لشگر مرکب از ۱۰۰ نفر است » موضوع این قضیه که لفظ « این لشگر » می باشد شخصی است اگر چه ۱۰۰ نفر است اما یک مجموعه است و شخصِ مجموعه ی واحد، موضوع قرار گرفته است. علی الخصوص که انصار، باطناً مشخص اند یعنی ۳۱۳ نفرِ مشخص هستند ولو ما نمی دانیم. پس یک مجموعه ی شخصی است و این قضیه، قضیه شخصی می شود.

ص: ۸۳۹

اما آیا می توانـد قضـیه خارجیه یا ذهنیه یا حقیقیه باشد؟ مسـلماً قضـیه ذهنیه نیست امر دائر بین حقیقیه و خارجیه می شود. اگر گفته شود قضیه ی خارجیه قضیه ای است که موضوعش، موجود است و کاری به زمان وجود نداشته باشیم این قضیه، خارجیه خواهـد بود یعنی قضـیه ای است که تمام افرادش موجودنـد. فرق نمی کنـد که بعضـی از آنها موجودنـد و بعضـی از آنها بعداً موجود می شوند یا همه ی آنها بعداً موجود می شوند. چون در قضـیه ی خارجیه شـرط وجود شده بود ولی شرط زمان وجود نشـده بود. امـا اگر گفته شود قضـیه ی خـارجیه قضـیه ای است که موضوعش بایـد موجود باشـد فی الحال « یا فی المال و فی الماضـی » اما اگر در مسـتقبل موجود باشـند آن را قضـیه خارجیه حساب نمی کنیم. در اینصورت باید ملاحظه کرد که قضیه « انصار امام زمان علیه السـلام ۳۱۳ نفر هسـتند » چه قضـیه ای است؟ در این قضـیه همه افراد موضوع موجود شدند. آیا می توان این قضـیه را ذهنیه گرفت همانطور که قضیه « کل جبل من یاقوت ممکن » ذهنیه بود؟ ما در قضیه « کل جبل من یاقوت ممکن » بیان کردیم که این جبل وجود نگرفته اما می تواند موجود باشد ولی انتظار وجودش را نداریم حتی گفته شد که محال عادی است. در مورد اصحاب امام زمان علیه السلام نمی توان اینگونه گفت. اگر قضیه خارجیه هم نباشد قهراً حقیقیه خواهد شد.

نکته: به بنده ـ اسـتاد ـ گفتند که مرحوم مطهری در شـرح مبسوطشان در تفسیری که مرحوم سبزواری از قضیه خارجیه کرده اشـکالی کردند. بنده ـ استاد ـ این کتاب را نداشتم. کتاب را آوردند و من مطالعه کردم بنا شد اشکال ایشان را مطرح کنم و ببینم که بر مرحوم سبزواری وارد است یا نه؟

ص: ۸۴۰

بیان اشکال: بعضـی اَشـکال هندسی در خارج وجود دارند ولی بعضی از اشکال هندسی در خارج وجود ندارند ولی می توان آنها را فرض کرد. مثلا جسـمی داشـته باشـید که دوازده سطح ۵ ضـلعی آن را احـاطه کرده باشـد و کره ای هـم این جسم ۱۲ سطحی را احـاطه کرده باشـد. این مثـال را ابن سـینا در جلـد اول شـرح اشـارات در بحث منطق آورده است. چنین جسـمی در خارج وجود نـدارد و باید فرض شود. لذا اینگونه گفته می شود « کل شـکل کذا » یعنی کل شـکلی که در خارج داریم و کل شکلی که در خارج نـداریم و بعداً هم نخواهیم داشت اما می توانیم فرض کنیم « یعنی مفروض به این معنا است که گفته شـد نه اینکه مفروض به این معنـا باشـد که وجودش در آینـده فرض می شود بلکه اطمینـان داریـد در آینـده موجود نمی شود ولی فرض وجودش می شود » این قضیه را حقیقیه می گویند. پس در قضیه حقیقیه، افراد محققه یعنی افراد موجوده « چه در ماضی و چـه در حـال و چه در مسـتقبل » به همراه افراد مقـدره و مفروضه لحـاظ می شـود. مرحـوم سـبزواری مراد از افراد مفروضه و مقـدره را بیان کرد افرادی هسـتند که در آینـده می آیند مرحوم مطهری می فرماید آن افرادی که در آینده می خواهند بیایند جزءِ افراد محققه هسـتند. افرادی که در گذشـته و آینده و حال موجود می شوند محقق الوجود هسـتند اما مقدره، آن است که وجود نـدارد و در آینـده هم وجود نمی گیرد فقط در فرض ما وجود می گیرد پس قضایای حقیقیه عبارت می شونـد از قضـیه ای که دو گونه فرد داشـته باشـد که یکی، فرد محقق « یعنی موجود چه در گذشـته و چه در حال و چه در آینـده » و یکی فرد مفروض « یعنی فقط باید فرض شود و از وجودش مایوس هستیم » است.

در اینصورت تمام قضایایی که موضوعشان وجود دارند « چه در ماضی و چه در حال و چه در آینده » قضیه خارجیه می شود. قضیه « کل مستطیع یجب علیه الحج » را بیان کردیم قضیه ی حقیقیه است ولی به نظر مرحوم شهید مطهری قضیه خارجیه است چون مراد از « کل مستطیع » یعنی مستطیع های قبلی و فعلی و آینده.

مرحوم شهید مطهری قضیه « کل من فی العسکر قتل » را قضیه شخصیه می داند چون مثل این است که کل لشگر را یکی یکی بشمارید و بگویید « زید و بکر و عمرو ... قتل ». این تفسیری که مرحوم شهید مطهری می آورد را نسبت به ابن سینا می دهد و می فرماید تقسیم به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه از زمان شیخ « یعنی ابن سینا » شروع شده و شیخ این تفسیر را کرده است و ایشان که مبتکر این تقسیم است حقیقیه را اینگونه معنا کرده نه آنطور که مرحوم سبزواری معنا کرده است. سپس اشکالی کرده که اگر می خواهی پیرو شیخ باشی باید اینگونه معنا شود. این معنایی که شما « یعنی مرحوم سبزواری » کردید صحیح نیست.

جواب: شیخ بر قضیه حقیقیه، ایجاد اصطلاح کرده است. یکبار مرحوم سبزواری می خواهد بگوید من اصطلاح شیخ را می گویم در اینصورت به مرحوم سبزواری اشکال می شود که شیخ به صورت دیگری بیان کرده است. اما مرحوم سبزواری می گوید من به مبنای خودم حرف می زنم و کاری به شیخ ندارم. لذا مرحوم شیخ اینگونه گفته که تقسیم قضایا به اینصورت است که بیان شد. لذا مرحوم سبزواری به یک صورت جعل اصطلاح کرده و شیخ به نحو دیگری جعل کرده است. هر دو چون این اصطلاح را معنا کردند لذا اشکالی به آنها وارد نیست چون گفته شده که جعل اصطلاح حق همه است ولی همه موظفند که وقتی جعل اصطلاح کردند اصطلاحشان را تبیین کنند تا خواننده ها خلط نکنند. از طرف دیگر اینکه اصطلاح مرحوم سبزواری مشهورتر از اصطلاح ابن سینا است.

ص: ۸۴۲

مرحوم شهید مطهری فرمود قضیه ی « کل من فی العسکر قتل » قضیه ی شخصیه است در حالی که از نظر مرحوم سبزواری، قضیه ی محصوره است چون کل افراد موضوع در خارج موجود است. آیا این قضیه، واقعا قضیه ی شخصیه است یا محصوره است؟ در اینجا احتمال داده می شود که حق با مرحوم سبزواری باشد چون « کل من فی العسکر » به معنای « کل واحدٍ واحدٍ من افراد العسکر » و این، محصوره است نه اینکه مراد از « کل من فی العسکر » این باشد که گفته شود این لشکر مرکب از ۱۰۰ نفر است و لفظ « این لشگر » شخصی است چون به صورت یک مجموعه دیده شده است و لذا شخصی می شود. اما مرحوم سبزواری این را به صورت مجموعه ندیده، بلکه « کل واحد واحد » دیده است. پس شخصی نیست بلکه افرادی است که تحت یک کلی رفته است و قضیه محصوره همین است که افرادی که تحت یک کلی رفته باشد.

لذا در این جا می توان گفت که مرحوم مطهری به مجموع نظر کرده است و لذا قضیه را شخصیه گرفته است و مرحوم سبزواری به افراد نظر کرده است و لذا قضیه را محصوره قرار داده است.

بیان فرق قضیه محصوره و قضیه طبیعیه به اینکه در قضیه طبیعیه حکم بر روی طبیعت می رود اما در قضیه محصوره نظر به افراد طبیعت می شود/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق قضیه محصوره و قضیه طبیعیه به اینکه در قضیه طبیعیه حکم بر روی طبیعت می رود اما در قضیه محصوره نظر به افراد طبیعت می شود/ بیان احکام موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۸۴۳

و الحکم فی المحصوره ایضاً جری علی الطبیعه (۱)

بحث در تقسیم قضیه به لحاظ موضوع بود بعد از اینکه قضیه تقسیم به ذهنیه و خارجیه و حقیقیه شد سوالاتی پیش آمد و جواب داده شد.

بنده ــ استاد ــ در جلسه قبل مطلبی گفتم که در این جلسه دوباره آن را بیان می کنم. اختلافی بین مرحوم سبزواری و مرحوم مطهری در جلسه قبل بیان شد. روشن گردید که مرحوم مطهری در واقع یک اشکالی به مرحوم سبزواری نکردند. دو قضیه در اینجا است که یکی مورد نظر مرحوم سبزواری است و یکی مورد نظر ابن سینا است که هر دو به یک نام نامیده شدند. در تسمیه و اسم گذاری، دو موضوع را در نظر گرفتند. ابن سینا بر این قضیه اطلاق حقیقیه کرده و مرحوم سبزواری بر آن قضیه اطلاق حقیقه کرده هر دو قضیه، موجود و واقعی اند ولی یکی به این قضیه، حقیقیه گفته و یکی به آن قضیه، حقیقیه گفته است. پس دو قضیه واقعیت دارند نه اینطور نیست که بگوییم در واقع یک قضیه بوده و مصنف آن قضیه را اینطور می دیده و مرحوم سبزواری طور دیگر دیده است. در اینجا دو قضیه است که اسمشان مشترک است یعنی یکی می گوید افرادی که محقَّق و مقدرند و بعداً موجود می شوند. یکی دیگر می گوید افرادی که بعضی از آنها موجودند و بعضی موجود نیستند و وجود نمی گیرند و باید در ذهن فقط فرض کرد.

دو سوال مطرح شده بود که بیان می شود.

ص: ۸۴۴

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۹، سطر۴، نشر ناب.

سوال اول: قضیه حملیه به لحاظ موضوع به شخصیه و مهمله و طبیعیه و محصوره تقسیم شد. وقتی به این عبارت « و الحکم فی المحصوره....» رسیدیم اگرچه عنوان فصل « فی بعض احکام الموضوع » بود ولی تقسیم هم یکی از احکام موضوع است لذا قضیه حملیه به لحاظ موضوع تقسیم به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه شد. پس هر دو تقسیم به لحاظ موضوع است. پس قبلا بیان شد که حملیه به اعتبار موضوعش تقسیم می شود الان هم دوباره قضیه حملیه به اعتبار موضوعش تقسیم می شود یعنی دو تقسیم در اینجا هست که هر دو به یک اعتبار « یعنی به اعتبار موضوع » است. چگونه این کار را انجام می دهید؟

جواب: توجه کنید تقسیمی که قبلا شده بود به لحاظ افراد موضوع بود چون افراد گاهی ملحوظ نیستند و گاهی ملحوظ هستند. در جایی که ملحوظ نیستند قضیه را طبیعیه می گویند اما جایی که ملحوظ هستند، یا فرد ملحوظ است یا افراد ملحوظ است. اگر فرد ملحوظ باشد به آن شخصیه می گویند و اگر افراد ملحوظ باشد یا تعیین نمی شود که به آن مهمله می گویند یا تعیین می شود که به آن محصوره گفته می شود. اما در این تقسیمی که الان به لحاظ موضوع گفته می شود به خود افراد کاری ندارد بلکه به ظرفِ وجود افراد کار دارد. اگر ظرفِ وجود افراد، خارج باشد آن قضیه را خارجیه می گویند و اگر ظرفِ وجود افراد ذهنیه باشد آن قضیه را ذهنیه می گویند و اگر ظرفِ وجود افراد، نفس الامر باشد آن قضیه را حقیقه می گویند.

ص: ۸۴۵

سوال: آیا در قضـیه شخصـیه باید شیء در خارج موجود باشد یا اگر در ذهن موجود شد و حتی اگر نه در ذهن و نه در خارج موجود بود و ما وجودش را فرض کردیم، قضیه شخصیه صادق است؟

جواب: قضـیه شخصیه، موضوعش شخص است و کاری به ظرف وجود ندارد یعنی کاری به این ندارد که این شخص در کجا موجود است؟ می خواهـد در ذهن موجود باشـد یا در خارج موجود باشـد یا در هیچکدام موجود نباشد و فقط فرض وجودش شده باشد به آن شخصـیه گفته می شود مثلا زید در خارج هست گفته می شود « زید قائم ». به این قضـیه شخصیه می گویند. یا زیـد در ذهن تصور می شود و گفته می شود این زیدی که تصور می کنم از ذهنِ من محو نمی شود « یعنی محمولی آورده می شود که خارجی نباشـد » این صورتِ زیـد، وجود ذهنی دارد ولی مربوط به شـخص است لـذا قضـیه، شخصـیه می شود. یا مثلاًـ گفته می شود « هـذا العنقـاء » که نه در ذهن و نه در خـارج وجود دارد و فقـط اعتبار و تصور می شود اگر حکمی بر آن حمل شود قضـیه شخصـیه خواهد بود. اما نوعاً قضیه شخصیه در جایی به کار می رود که موضوع، موجود فی الخارج است در جایی که موضوع، موجود فی الذهن یا موجود فی نفس الامر است خیلی به قضایای شخصـیه کاری نداریم و خیلی مورد توجه نیست. پس در قضیه شخصیه معتبر است که موضوعش شخص باشد اما معتبر نیست که این شخص، کجا موجود باشد.

نکته: مطلبی در جلسه قبل بیان شده که نیاز به اصلاح دارد. در جلسه قبل بنده _ استاد _ چند بار تاکید کردم به این حرف که می زنم اعتمـاد نکنیـد. بحث در سـتاره هـا و ورود آنهـا به سـیاهچاله هـا بود و اینکه قیـامت هـایی در عرض هم داریم. این به صورت یک احتمال است که خیلی هم مطابق با واقع نیست. در آیه قرآن آمده که وقتی قیامتِ همین زمین برپا می شود ستاره هـا درهم فرو می ریزد یعنی اینطور نیست که هرسـتاره ای برای خودش قیـامت داشـته باشـد بلکه فروریختن آنهـا برای قیـامتِ زمین است. پس اینطور نیست که زمین یک قیامت و سـتاره ها یک قیامت داشـته باشـند. لـذا باید گفته شود قیامت های طولی داریم یعنی عالَم ما منتهی به قیامت می شود و عالمِ قبل از ما هم منتهی به قیامت شده و عالمِ بعد از ما هم منتهی به قیامت شده است. عالم های پشت سر هم طولاً می آیند و قیامت های آنها هم طولاً برگزار می شود اما اینکه در همین عالمی که ما هستیم عوالم زیادی موجود باشد و هر کدام قیامت مخصوص خودشان در عرض هم داشـته باشند خیلی اثبات شده نیست و نمی توان آن را رد کرد. لذا به این حرفها اعتماد کاملی نداشته باشید

نکته: توجه کنید که بنده ـــ استاد ـــ بین قیامت و آخرت فرق گذاشتم. قیامت همان یک روز است که ۵۰ هزار سال طول می کشد. وقتی آن روز تمام شود آخرت خواهد بود. البته از اول قیامت، آخرت شروع می شود ولی قیامت، دالانِ ورودی آخرت است. بهشت و جهنم الان موجود است ولی قیامت برپا نشده است. لذا افرادی در همین دنیا، در جهنم هستند ولی متوجه نیستند چنانکه آیه قرآن می فرماید (إِنَّ الَّذِینَ یَأکُلُونَ أَموَالَ الیَتَامَی ظُلمَاً إِنَّمَا یَأکُلُونَ فِی بُطُونِهِم نَارَاً) (۱) یا مثلا سنگی رها شده و بعد از ۷۰ سال به قعر جهنم رسید که فهمیدند یک یهودی ۷۰ ساله مرده است. در واقع این شخص در طول زندگیش در جهنم بوده ولی متوجه نبوده است.

اینکه هر کس می میرد و قیامتش برپا می شود مراد قیامت صغری است نه کبری. اما در قیامت کبری همه با هم هستند مشاء قیامت صغری و کبری را یکی می داند اما مرحوم صدرا علاوه بر قیامت صغری، قائل به قیامت کبری هم هست روایات هم همینگونه است.

نکته: تشخص برای وجود خارجی نیست بلکه برای وجود است لذا هرجا که شیئی موجود شود شخص است. در ذهن ما هم که صورت می آید به لحاظ وجودش، شخص است اما به لحاظ مفهومش کلی است یعنی شما انسان یا یک کلی بسیار وسیع مثل جوهر را تصور کنید. مفهومِ جوهر کلی است اما وجودِ جوهر در ذهن من کلی نیست بلکه شخص است لذا جوهرِ دیگری که در ذهن خودتان، تصور می کنید شخصِ دیگر و متصوَّرِ دیگر است. این صورتی که من تصور کردم و به آن وجود ذهنی دادم یک شخصِ صورت است ولی این صورتی که شخص است از کثیرین حکایت می کند « و به مفهومش حکایت می کند نه به وجودش ». توجه کنید وقتی صورت جوهر در ذهن می آید خود این صورت، یک شخص است و به وجودش هم یک شخص است ولی می تواند حکایت از کثیرین کند چون حکایت از کثیرین می کند کلی است و چون در ذهن شما وجود دارد شخص است. همین جوهر اگر در خارج بیاید موجود می شود و وجودش، شخص می شود و موجودش، غیر حاکی می شود. همین وقتی که در ذهن برود وجودش شخص می شود و موجودش حاکی می شود. مثلا اگر یک کاسه را ملاحظه کنید و داخل آن آب بریزید. آبِ درون آن هم موجودی خارجی است. ذهن را به صورت کاسه فرض کنید و آن صورت را مثل آب فرض کنید باز هم همینطور است که ذهن، یک موجود خارجی است. مظروف در ذهن هم یک موجود خارجی است « به اعتبار عام، وجود خارجی شامل ذهن می شود به همین بیانی که گفته شد » پس اینکه گفته می شود وجود، تشخص آور است مراد وجود خارجی و وجود ذهنی نیست بلکه مطلق وجود است یعنی هر وجودی، شخصیت می آورد « می خواهد در ذهن باشد یا در خارج باشد » ولی این شخصِ موجود به وجود خارجی حکایت کننده نیست و آن شخصِ موجود به وجود ذهنی حکایت کننده است. پس سنخِ وجود ذهنی اجازه می دهد که موجودِ به این وجود حکایت کند اما سنخِ وجودخارجی اجازه نمی دهد که موجود به این وجود حکایت کند. پس اگرچه وجود خارجی مربو به وجود است ولی در واقع مربوط به آن موجود است یعنی آن موجود آیا حکایت می کند یا نه؟ و الا ـ اصل وجود تشخص آور است چه در ذهن باشد چه در خارج باشد.

۱- نساء/سوره۴، آیه ۱۰.

بحثی که الان می خواهد شروع شود بحث سوم است، اگر یادتان باشد ابتدا که وارد این فصل شدیم گفتیم سه مطلب بیان می شود:

بحث اول: در قضیه موجبه احتیاج به وجود موضوع است اما در قضیه سالبه احتیاج به وجود موضوع نیست لذا سالبه به انتفاء موضوع وجود دارد.

بحث دوم: قضیه تقسیم به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه می شود.

بحث سوم: آیا در قضیه ی محصوره، حکم بر روی افراد موضوع می رود یا حکم بر روی طبیعت می رود که مشیر به افراد است؟ مصنف می فرماید حکم روی طبیعت برده نمی شود چون افراد نامتناهی اند مثلا- گفته می شود « الانسان کاتب » که افرادش نامتناهی اند، اگر انسانهای موجود در کره زمین نامتناهی باشند قضیه « الانسان کاتب » قضیه ی حقیقیه است و شامل انسانهای موجود و انسانهای بعدی هم می شود. در اینصورت نامتناهی می شود. حتی اگر انسانهایی هم که در عوالم دیگر هستند را ملاحظه کنید بی نهایت انسان می شود. اگر بخواهید « کاتب » را بر افراد حمل کنید بی نهایت افراد وجود دارد چگونه ممکن است که بر افراد بی نهایت حمل شود. چون افراد بی نهایتند حمل بر آنها ممکن نیست پس در قضیه ی محصوره نمی توان محمول را بر افراد حمل کرد.

سوال: چه فرقی بین قضیه طبیعیه و محصوره است؟

جواب: در قضیه طبیعیه، نظر به افراد نیست یعنی طبیعت آورده می شود و اشاره ای به افراد نمی شود مثلاً- گفته می شود « الانسان نوع » یعنی طبیعت انسان، نوع است ولی در قضایای محصوره همان طبیعت آورده می شود و اشاره به افراد می شود. وقتی گفته می شود « انسان، کاتب است » یعنی « کل واحد واحد من افراد الانسان کاتب » ولو اسم آن افراد برده نشده اما با لفظ « کل واحد واحد » به همه آن افراد اشاره می شود. پس طبیعتی که موضوع محصوره قرار داده می شود مشیر به افراد است و طبیعتی که موضوع قضیه طبیعیه است مشیر به افراد نیست.

سوال: آیا قضیه طبیعیه می تواند خارجیه باشد؟

جواب: قضیه طبیعیه موضوعش طبیعت است و طبیعت در خارج موجود نیست پس نمی توان طبیعیه را خارجیه گرفت بله در ضمن افراد است مگر بنابر قول رجل همدانی که ابن سینا نقل می کند او معتقد بود انسان کلی در خارج وجود دارد و ابن سینا او را رد کرد و دیگران مثل مرحوم صدرا گفتند مراد رجل همدانی از انسان کلی، مفهوم انسان نبوده بلکه انسانِ کلیِ سعی یعنی رب النوع « و همان مُثُل افلاطونی » بوده است چون واضح است که انسان کلی که صدق بر کثیرین کند در خارج وجود ندارد. رجل همدانی با آن همه فضیلتی که ابن سینا برای آن می شمارد چنین حرف باطلی نمی زند، بعید نیست که خود ابن سینا متوجه منظور رجل همدانی شده باشد.

توضیح عبارت

و الحکم فی المحصوره ایضا علی الطبیعه کما فی القضیه الطبیعیه

مراد از « الحکم » محمول است و مراد از « المحصوره » قضیه محصوره است. لفظ « کما فی القضیه الطبیعیه » بیان « ایضا » است.

ترجمه: محمول در قضیه محصوره، جاری بر طبیعت « یعنی حمل بر طبیعت » شده است همانطور که در قضیه طبیعیه بر طبیعت جاری شده است.

لکن فی الطبیعیه الحکم علی نفس الطبیعیه لاـ بحیث یسری الی الافراد کالانسان نوع وفی المحصوره الحکم علی الطبیعه بحیث افرادَها ای الی افرادها

« افرادها » منصوب بنزع خافض است یعنی « الی افرادها ».

لکن در قضیه طبیعیه، حکم « یعنی محمول » بر خود طبیعت است نه به اینصورت که حکم از طبیعت سرایت به افراد کند مثل « الانسان نوع » که قضیه طبیعیه است چون حکم بر طبیعت وارد شده و سرایت به افراد نمی کند. اما در قضیه محصوره، حکم بر طبیعت است اما به طوری که سرایت به افراد طبیعت می کند « یعنی به تعبیر دیگر اگر طبیعت، موضوع قرار داده می شود طبیعتِ مشیر، موضوع قرار داده می شود که حکم از طبیعت به افرادی که طبیعت به آنها اشاره دارد سرایت می کند ».

ص: ۸۴۹

فالکلام من باب الحذف و الایصال

لفظ « افرادَها » منصوب بنزع خافض است این را با اسم دیگری نیز می گویند یعنی گفته می شود از باب حذف و ایصال است چون حرف جر حذف شده و فعلی که با این حرف به مفعولش وصل می شود بدون حرف جر وصل شده.

ترجمه: کلام « یعنی این شعری که گفتم و در آن لفظ افرادها آمده » از باب حذف جار و ایصال فعل به مجرور است.

اذ لو کان الحکم علی افرادها _ کما زعم الاکثرون _ لم یمکن

ترجمه: چرا حکم در محصوره بر روی افراد برده نمی شود و گفته می شود برروی طبیعت رفته است؟ » چون اگر حکم بر افراد طبیعت برده شود همانطور که اکثر گمان می کردند ممکن نیست زیرا اعدادِ آن افراد منتهی نمی شود و نامتناهی اند « وحکم را نمی توان روی نامتناهی برد مگر اینکه از نامتناهی یک عنوان گرفته شود سپس حکم بر روی آن عنوان واحد برده شود و گفته شود این عنوان، مشیر به نامتناهی است و حکم برروی این عنوان رفته است، این، اشکال ندارد.

و کیف یمکن استحضار ما لا نهایه له تفصیلاً؟

« کیف » استفهام انکاری است و حکم نفی را پیدا می کند.

این عبارت، مقدمه دوم است و عبارت « لیس انتهت اعدادها » مقدمه اول است که این دو مقدمه دلیل برای « لم یمکن » می شوند یعنی چرا ممکن نیست حکم بر روی افراد وارد شود؟ چون افراد، منتهی نمی شوند « یعنی نامتناهی اند » و ممکن نیست « ما لاـ نهایه له » را حاضر کرد تا بر آن حکم شود. نتیجه گرفته می شود که بر افراد نمی توان حکم کرد یعنی ممکن نیست حکم شود.

ترجمه: چگونه ممکن است برای انسان که حاضر کند آنچه را که لا نهایه له است.

« تفصیلا »: قید « لا نهایه له » نیست بلکه قید « استحضار » است یعنی استحضارِ « ما لا نهایه له » اگر تفصیلی باشد محال است اما اگر اجمالی باشد محال نیست. استحضارِ تفصیلی به این صورت است که بی نهایت انسان وجود دارد و شما بخواهید اینها را یکی یکی ملاحظه کنید. اما استحضار اجمالی این است که همه افراد تحت یک عنوان مثل « جوهر » یا « غیر متناهی » قرار بگیرد.

سوال: اگر طبیعت ملاحظه شود سور برای چه آورده می شود؟

جواب: بیان شد که طبیعتِ مشیر ملاحظه می شود لذا افراد آن در ذهن است به نحو اجمال. سور برای افراد آورده می شود و گفته می شود « کل انسان ضاحک » که ظاهر آن « کل انسان » است اما با طنش، « کل واحد واحد من افراد الانسان » است.

و القوه الجسمانیه متناهیه التاثیر و التاخر و العقل یلحظ الکلی

گویا کسی به مرحوم سبزواری اشکال می کند و می گوید قوای ادراکی ما بی نهایت هستند اگر بی نهایت می باشند چگونه اجازه نمی دهید نامتناهی را استحضار کنند و بعداً بر آن حکم کنند؟ جواب می دهد که قوای ادراکی ما دو قسم اند یکی جسمانی اند و یکی عقلی اند. قوه ی ادراکیِ عقلی از ابتدا کلی درک می کند. افراد را درک نمی کند تا گفته شود که متناهی اند یا نامتناهی اند. عقل، در تشکیل قضیه ای که از افراد درست شدند دخالت نمی کند. جایی هم که موضوع قضیه، عنوان است کلی اش را درک می کند. اما قوای ادراکی که اشخاص را درک می کنند نمی توانند عملِ بی نهایت را انجام بدهند چون در هر کدام از این ادراک ها باید یک عملی انجام شود و توجهی از ناحیه ی قوه ی ادراکی بیاید یا اینکه گفته می شود در قوه ی ادراکی، انفعال است. چه فعل باشد چه انفعال باشد درهر صورت قوای جزئیه، فعل جزئی یا انفعال جزئی دارند ولی تاثیر و تاثرشان « یعنی فعل و انفعالشان » نامتناهی نیست و نمی تواند نامتناهی باشد.

ص: ۸۵۱

پس در بین قوای ادراکی عقل می توانـد همه افراد را تحت کلی لحاظ کنـد اما آن قوای ادراکی که جزئی و فرد را درک می کنـد تاثیر و تاثرشان یعنی ادراکشان همیشـگی نیست تا گفته شود که در یک فرصت طولانی، نامتناهی را ادراک و تصور می کنند.

ترجمه: قوای جسـمانیه متنـاهی التاثیر والتاثر هسـتند « پس اینها نمی تواننـد نامتناهی را درک کننـد » و عقل « هم که می تواند نامتناهی را درک کند افراد نامتناهی را درک نمی کند بلکه » کلی را درک می کند « که تحت کلی، افراد است ».

نکته: توجه کنید که مطلبی در فلسفه است و آن اینکه تاثیر و تاثرِ قوای جسمانی آیا متناهی است یا نا متناهی است؟ مثلا فرض کنید انسان می خواهد با نیروی بدنی خودش حرکت کند. این نیروی بدنی یک قوه و امر جسـمانی است آیا این امر جسـمانی می توانـد در بـدن اثر بگـذارد و بـدن را به حرکت دائمی یـا انفعالی دائمی وا دارد؟ « حرکت اگر فعل باشـد ایجاد فعل و اگر انفعال باشد ایجاد انفعال می کند؟ » در جای خودش ثابت شد که این کار واقع نمی شود پس قوای جسمانیه که می توانند فرد را ادراک کننـد همه افراد را نمی توانند لحاظ کنند. عقل هم که می تواند همه افراد را لحاظ کند نمی تواند جزئیات را درک کند بلکه کلیات را درک می کند. پس همه جزئیات با هم جمع نمی شوند لذا حکم کردن بر آنها ممکن نیست.

۱_ بیان فرق قضیه محصوره و قضیه طبیعیه به اینکه در قضیه طبیعیه حکم بر روی طبیعت می رود اما در قضیه محصوره نظر به افراد طبیعت می شود/ بیان احکام موضوع ۲_ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ محمول/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۰۴

ص: ۸۵۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ــ بیان فرق قضیه محصوره و قضیه طبیعیه به اینکه در قضیه طبیعیه حکم بر روی طبیعت می رود اما در قضیه محصوره نظر به افراد طبیعت می شود/ بیان احکام موضوع ۲ــ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ محمول/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

و غص لموضوع فی الحقیقیات (۱)

بیان شد که در این فصل سه مطلب داریم:

مطلب اول و دوم گفته شد و وارد مطلب سوم شدیم.

مطلب سوم: هم در قضیه طبیعیه، موضوع طبیعت است هم در قضیه محصوره، موضوع طبیعت است ولی با این تفاوت که در قضیه طبیعیه، خود طبیعت موضوع است بدون اشاره به افراد و در قضیه محصوره، طبیعتِ مشیر به افراد، موضوع است. اگر از « اشاره به افراد » بگذریم طبیعیه و محصوره در اینکه موضوعشان طبیعت است شرکت دارند.

در ادامه این بحث مطرح شد که طبیعت بودنِ موضوعِ قضیه طبیعیه روشن است زیرا در قضیه طبیعیه موضوعش باید طبیعت باشد اما چرا موضوع در قضیه محصوره، طبیعت قرار داده می شود؟

به اینصورت دلیل آورده شد که نظر در قضیه محصوره به افراد است. پس باید افراد، موضوع قرار داده شود ولی افراد، بی نهایت هستند و نمی توان افراد را موضوع قرار داد لذا عنوانی که جامع این افراد است بدست آورده می شود و موضوع قرار داده می شود و مشیر به افراد می گردد. در این استدلال، یک اشکالی به نظر می رسد که باید مطرح شود و جواب داده شود.

اشکال: در اینجا برای مطلقِ محصورات دلیل آورده می شود که موضوع، طبیعت است چه محصوره، خارجیه باشد و چه حقیقیه و چه ذهنیه باشد. ولی وقتی استدلال آورده می شود بیان می گردد که در قضیه حقیقیه، افراد نامتناهی اند و نمی توان آن را در قضیه ذکر کرد لذا عنوان مشیر که همان طبیعت است آورده می شود. یعنی ادعای شما عام است و چون در تمام محصورات ادعا می کنید که طبیعت باید موضوع باشد ولی در استدلال فقط قضیه حقیقیه مطرح می شود چطور با این دلیلِ اخص از مدعا، مدعا را اثبات می کنید؟

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۴۹، سطر۹، نشر ناب.

جواب: در اینجا اینچنین گفته می شود که در قضیه محصوره احتیاج به این است که طبیعت ذکر شود زیرا اگر طبیعت ذکر نشود باید در همه جا افراد آورده شود در حالی که در همه جا نمی توان افراد را موضوع قرار داد پس باید طبیعت، موضوع قرار داده شود نه اینکه افراد، موضوع قرار داده شود.

در اینجا سائل سوال می کند که چه اشکال دارد گفته شود در قضایایی که خارجی و ذهنی اند افراد، موضوع قرار داده شود چون در اینجا می توان افراد را آورد و در قضایایی که محصوره و حقیقیه هستند چون می توان طبیعت را موضوع قرار داد لذا طبیعت، موضوع قرار داده می شود. در جواب از این اشکال گفته می شود که قانون منطقی کلی است و نمی توان در یک جا افراد و در جای دیگر طبیعت قرار داد اگر بخواهید افراد قرار دهید باید در همه جا افراد قرار داد و اگر بخواهید طبیعت قرار دهید باید در همه جا طبیعت قرار داد و چون در یک جا ناچار هستید طبیعت قرار دهید باید در بقیه جاها هم طبیعت قرار داد. پس اشکال بر کلام مرحوم سبزواری وارد نیست.

به قضیه «کل من فی العسکر» توجه کنید که یک عنوان مشیر است و می توان اسم آن را طبیعت گذاشت. لفظ « کل » نشان می دهد که در اینجا نظر به افراد است ولی موضوع، « من فی العسکر » است که طبیعت می باشد. لفظ « کل » موضوع نیست بلکه سور است اما « من فی العسکر » قضیه خارجیه است و طبیعت هم هست ولی طبیعتی مثل طبیعت انسان نیست بالاخره یک امر کلی است و بمنزله ی طبیعت است که مشیر به افراد است. مثل اینکه گفته شود « کل انسان کذا » ولی « انسان » یک طبیعت وسیعتر است و « من فی العسکر » کمی اضیق است.

ص: ۸۵۴

مرحوم سبزواری می خواهد مطلب را دوباره بگوید ابتدا بیان کرد که طبیعت، موضوع قرار داده می شود زیرا نمی توان افراد را ذکر کرد. الان اینگونه می گوید: چون افراد قابل نیستند که با قوای ادراکیِ جزئی ما درک بشوند پس باید به سراغ عنوان و مرآتی برویم که این عنوان و مرآت، آن افراد را نشان بدهند و آن عنوان و مرآت، موضوع قرار داده شود.

توجه کنید در جایی که افراد، بی نهایتند قوه ی مدرکه ی کلیات که عبارت از عقل می باشد می تواند همه را تحت عنوان، ادراک کند ولی قوای ادراکی جزئی ما مانند تخیل یا مانند احساس، باید تک تک افراد را احساس و تخیل کنند. افراد بی نهایت محاطِ قوای ادراکی جزئی ما نمی شوند اما محاطِ قوه ی عقلی می شوند یعنی عقل می تواند بر همه ی آنها احاطه پیدا کند و به صورت اجمالی آنها را تعقل کند ولی تعقل اجمالی به معنای این است که تحت یک عنوانی برود مثلا همه افراد را به عنوان اینکه مثلا انسان هستند یا در لشگر هستند ملاحظه شود. اما قوای ادراکی جزئی نمی توانند جزئیاتِ نامتناهی را ادراک کنند. پس نمی تواند احاطه پیدا کند و تا وقتی هم احاطه پیدا نکرده نمی تواند موضوع تشکیل بدهد باید بر موضوع و محمول احاطه پیدا کند تا بتواند قضیه تشکیل بدهد. می دانید که قضیه، تصدیق است و تصدیق احتیاج به تصور دارد به اینکه موضوع و محمول باید تصور شود تا قضیه، تشکیل شود. این قوه ی جزئی چگونه می تواند موضوعی که مرکب از بی نهایت افراد است را تخیل یا احساس کند؟ چون نمی تواند ادراک کند لذا باید به سراغ مرآت برود. وقتی به سراغ مرآت رفت حس تعطیل می شود و حس نمی تواند ادراک کند. عقل است که مرآت و کلی را ادراک می کند و آن را ناظر به افراد قرار می دهد.

پس حرف مرحوم سبزواری این است که باید در قضیه محصوره، مرآت و عنوان آورده شود. وقتی مرآت و عنوان آورده شد چگونه به آن نظر می شود؟

به دو صورت می توان نظر کرد یکبار خود مرآت ملاحظه شود یعنی مرآت، مرئی شود. اما یکبار، مرآت، مرآت است ولی افراد آن، مرئی می شود.

در حالت اول که خود مرآت دیده می شود و افراد، نشان داده نمی شود به مرآت، « ما فیه یُنظَر » گفته می شود یعنی چیزی که در آن نظر می شود به عبارت دیگر خودش متعلقِ نظر و رویت ما قرار می گیرد. در فرض دوم که مرآت، حاکی و مشیر به افراد گرفته می شود به مرآت، « ما به یُنظَر » گفته می شود یعنی مرات، چیزی نیست که در آن نظر شود بلکه به توسط آن، به چیز دیگر نظر می شود در اینجا به توسط طبیعت به چیز دیگر که افراد است نظر می شود.

مصنف می فرماید در قضایای طبیعیه، طبیعتی که موضوع قرار داده می شود، « ما فیه ینظر » است و در قضایای محصوره، طبیعتی که موضوع قرار داده می شود « ما به ینظر » است. به عبارت دیگر در قضایای طبیعیه به خود طبیعتی که موضوع قرار داده شده، توجه می شود و آن را اشاره به چیزی قرار نمی دهند اما در قضایای محصوره به خود طبیعت نظر نمی شود بلکه طبیعت وسیله ی نظر به افراد قرار داده می شود و به افراد نظر می شود.

توضیح عبارت

و غُص لموضوع الحقیقیات و کثرتها الغیر المتناهیه النفس الامریه

ص: ۸۵۶

« غص » از ماده « غوص » است که مرحوم سبزواری بعضـی از فصل ها را معنون به آن می کنـد. مراد از « غوص »، غواصـی و فرورفتن در دریا است و در اینجا به معنای فرو رفتن در مطلب است.

در موضوعِ قضایـای حقیقیه که افرادِ بی نهـایت و کثرتِ بی نهـایت هسـتند غوص کن و فرو برو تـا جامعی را بـدست بیاوری « یعنی خود کثرات را انتخـاب نکن بلکه در کثرات برو و یک طبیعتی بـدست بیاور که ما به الاشتراک آنها است و آن را عنوان قرار بـده این کـار احتیـاج به غوص دارد یعنی نمی توان خصوصـیتی از یک فرد ملاحظه شود و به همان اکتفا گردد شایـد آن خصوصـیت برای این فرد باشـد. در اینجا جامع بایـد بدست بیاید لذا باید غواصـی در این افراد شود و به طور عمیق وارد شد تا آن جامع بدست آید و موضوع قرار داده شود.

اگر لام به معنای فی باشد معنای عبارت اینگونه می شود: فرو برو در موضوع حقیقیات می توان لام به معنای خودش باشد و به اینصورت معنا کرد: به خاطر بـدست آوردن موضوع حقیقیات، در افراد فرو برو. اگر به معنای « فی » گرفته شود عبارت بعـدی راحت تر معنا می شود و گفته می شود: در موضوع حقیقیات غواصـی کن یعنی در کثرت غیر متناهیه ی افراد حقیقی غواصـی کن امـا کثرت غیر متنـاهیه ای که نفس الامری است « چون قبلاـ گفته شـد که موضوع در قضایای حقیقیه، کثیر است اما کثیر خارجیه ی فقط یا کثیر ذهنیه ی فقط نیست بلکه کثیر نفس الامری است که اعم از ذهنی و خارجی است و به قول مصنف اعم از محققه و مقدره است »

الشامله للافراد الخارجیه و الذهنیه

« الشامله » صفت برای « کثرت نفس الامری » است یعنی کثرت نفس الامری شامل افراد خارجیه و ذهنیه هر دو می شود.

الغیر المحاطه للقوی الجزئیه

این عبارت، صفت برای کثرت نفس الامریه است ولی مشعر به علیت است یعنی گفته می شود که چرا باید در این کثرات غواصی کرد؟ چون این کثرات، محاطِ قوه ی جزئیه قرار نمی گیرند تا معلوم شوند و بتوانند موضوع واقع شوند. باید غواصی کرد تا عنوانی که محاط عقل است بدست آید و موضوع قرار داده شود.

ترجمه: کثرتی که محاط قوای جزئیه « مثل تخیل و احساس » واقع نمی شود « یعنی قوه ی جزئیه ی ما نمی تواند آنها را احاطه کند و تصور کند و موضوع قرار بدهد باید از عقل که قوه ی کلی است استفاده شود تا اینکه کثرات را تحت یک عنوان ببرد و آن عنوان موضوع قرار داده شود و این جستجو کردن از طریق غواصی درست می شود لذا مرحوم سبزواری فرمود غواصی کن تا برای موضوع قضایای حقیقیه بتوانی یک موضوع کلی بدست بیاوری ».

فانظر بعین العقل فی المحصوره الی العنوان

« بعین العقل » و « فی المحصوره » هر دو متعلق به « فانظر » است.

با قوای حسی و ادراکی نمی توان تمام افراد را ملاحظه کرد و تحت کلی برد. پس باید نظر به توسط قوای ادراکی جزئی نباشد بلکه باید با چشم عقل نظر کرد چون عقل می تواند کلی را ببیند و افراد را تحت عنوان کلی ببرد اما در کدام یک از قضایای گذشته با چشم عقل نظر کنیم؟ می فرماید « فی المحصوره » یعنی در قضایای خارجیه لازم نیست که با چشم عقل نظر کرد اما در قضایای محصوره لازم است.

ص: ۸۵۸

« الی العنوان »: می توانـد متعلق به « فانظر » باشـد و می توانـد متعلق به « غص » باشـد در هر صورت متنازعٌ فیه می شود. معنای عبارت اینگونه می شود: برای بدست آوردن موضوع حقیقیات، به سمت عنوان فرو برو و با چشم عقل عنوان را ملاحظه کن و موضوع قرار بده.

و هو الطبیعه الکلیه العقلیه

مراد از عنوان، طبیعت کلی عقل است که جامع افراد می باشد و افراد را شامل می شود.

توجه کنید چون این طبیعت، کلی است و جای کلی در عقل است لذا تعبیر به « الطبیعه الکلیه العقلیه » کرد.

و المرآه ای اجعلها مرآه اللحاظ لا المرئیه بالذات

« المراه » عطف به « العنوان » است یعنی « انظر الی العنوان و المرآه ».

مرحوم سبزواری می فرمایـد نظر به مرآت کن یعنی آن عنوان، مرآت و آینه قرار داده می شود تا به توسط آن، افراد دیده شود نه اینکه خود این عنوانِ کلی، مرئیِ بالـذات گرفته شود چنـانچه در قضـیه طبیعیه این کار می شود. در قضـیه محصوره این کار واقع نمی شود یعنی خود عنوا،ن مرئی نیست بلکه مشیر به افراد است و این افراد، مرئی می شوند.

« المرئیه بالـذات»: یعنی آنچه که خـودش دیـده می شـود مثلاـ وقـتی آینه را می بینیـد تـوجه به خود آینه می کنیـد که آینه ی خوبی است یا نه، به عکس داخل آن توجه نمی کنید در اینجا خود آینه مرئی می شود نه عکس های که داخل آن است. پس مراد از مرئی بالذات یعنی آنچه خودش مرئی است که به آن « ما فیه یُنظَر » گفته می شود.

ص: ۸۵۹

و ما به ینظر الی المعنون

عبارت « و ما به ینظر » عطف به « مرآه اللحاظ » است یعنی اینگونه گفته می شود « اجعلها مرآه اللحاظ و اجعلها ما به ینظر الی المعنون » یعنی مرآت را قرار بده آنچه که به وسیله آن نظر به معنون می شود یعنی عنوان را مرآتِ معنوی قرار بده.

لا ما فیه ینظر کما فی القضیه الطبیعیه

نه اینکه در قضایای محوره مرآت را « ما فیه ینظر » قرار دهید چنانچه در قضیه طبیعیه این کار می شود یعنی مرآت که همان طبیعت است « ما فیه ینظر » قرار داده می شود.

و اعرف احکام الجزئیات الغیر المتناهیه من حیث ذاتها المشترکه بالعقل المجرد البسیط المبسوط

« بالعقل » متعلق به « اعرف » است.

بعد از اینکه به وسیله طبیعت به افراد نظر شد چه وضعی پیش می آید؟ افراد با هم یک امر مشترک و یک امر ممتاز دارند. امر مشترک مثل این است که گفته شود همه این افراد، انسان هستند. امر ممتاز مثل این است که گفته شود یکی سفید و یکی سیاه و یکی چاق است در اینجا حکم به افراد می شود هم به جزئیاتشان و هم به مشترکشان یعنی هم احکام جزئی بر آن موضوعات حمل می شود مثل سفید بودن، هم احکام کلی بر آن موضوعات حمل می شود مثل انسان بودن. پس وقتی به افراد نظر می شود گاهی با حیث اشتراک به آنها نظر می شود و از آنها یک عنوان مشترک گرفته می شود گاهی با حیث مختصات به آنها نظر می شود و از آنها یک عنوان مشترک گرفته نمی شود مصنف می فرماید به حیث ذاتی که مشترکند نگاه کن تا از آنها عنوان مشترک بگیری.

ص: ۸۶۰

ترجمه: بشناس احکام جزئیات غیر متناهیه « مثل افراد انسان که جزئیات غیر متناهی اند » را که به لحاظ ذات مشترکند « نه احکام مختصه را چون احکام مختصه را می توان با حس نظر کرد » به وسیله عقلی که مجرد و بسیط و مبسوط است « البسیط یعنی اجرا ندارد و المبسوط یعنی عقلی که پهن است و می تواند روی تمام جزئیات پهن شود و از تمام جزئیات، کلی واحدی را برای موضوع قرار دادن اخذ کند ».

صفحه ۲۴۹ سطر ۱۵ قوله « اقسام »

تا اینجا بحث در اقسام حملیه به لحاظ موضوع بود از اینجا می خواهد در تقسیم قضیه حملیه به حسب محمول بحث کند. محمول، خیلی زیاد است چون هر خصوصیتی و حکمی که برای افراد هست را می توان محمول قرار داد. یک فرد ممکن است هزاران حکم و بلکه بیشتر داشته باشد آیا معنای تقسیم حملیه به حسب محمول این است که یکبار این حکم، محمول قرار داده می شود و بعداً حکم دیگر محمول قرار داده می شود؟ می فرماید این، تقسیم حملیه نیست. تقسیم حملیه به اینصورت بیان می شود که محمولِ قضیه یا مرکب با حرف نفی می شود یا مرکب نمی شود. گاهی گفته می شود « زید بصیر » که لفظ « بصیر » محمول است وقتی مرکب با حرف نفی شود تبدیل به « غیر بصیر » می شود و گفته می شود « زید غیر بصیر » این قضیه را معدوله می گویند. گاهی قیدی برای محمول آورده نمی شود یعنی سلبی با محمول مرکب نمی شود بلکه همانطور که محمول، ایجابی بوده به همان صورت باقی می ماند و گفته می شود « زید بصیر ».

بیان تقسیم اول قضیه به لحاظ محمول:

۱ــ قضیه معدوله: قضیه ای که موضوعش سلبی است مثل « زید غیر بصیر ».

۲ــ قضیه محصله: قضیه ای که موضوعش ایجابی است مثل « زید بصیر ».

گاهی نفی، جز موضوع قرار داده می شود ولی این، تقسیم به حسب محمول نیست. گاهی نفی، جزء موضوع و محمول هر دو قرار داده می شود این هم تقسیم به حسب محمول نیست. تقسیم به حسب محمول آن است که فقط معدوله المحمول درست می کند یعنی حرف نفی جزء محمول می شود اما جایی که به حسب موضوع یا به حسب موضوع و محمول هر دو ترکیب شود معدوله الموضوع یا معدوله الطرفین خواهد بود که مورد بحث نیست چون در اینجا بیان اقسام به حسب محمول است.

توضیح عبارت

اقسام الحملیه بحسب المحمول

از اینجا اقسام حملیه به حسب محمول است.

و قسمه بحسب المحمول هذه ثالث التقسیمات الاربعه للحملیه

سومین تقسیماتی که برای حملیه است از اینجا شروع می شود چون تقسیم حملیه به چهار تقسیم بود یکی به لحاظ موضوع و یکی به لحاظ رابطه بود که گذشت یکی به لحاظ محمول است که الان وارد آن می شود و یکی به لحاظ جهت است که بعداً مطرح می شود.

و هی من جهه التحصیل و العدول

این قسمت به حیث و لحاظ تحصیل و عدول است یعنی یکبار محمول، محصَّل و بدون حرف سلب لحاظ می شود یکبار محمول به همراه سلب لحاظ می شود.

فالسلب فی القضیه ان جزءاً بدا للجزء له ای لجزء من القضیه ــ و تذکیر الضمیر لتاویل القضیه بالعقد ــ فهی معدوله

ص: ۸۶۲

« فالسلب » مبتدی است و « ان جزءاً ... معدوله » خبر است.

مراد از « السلب »، حرف سلب مثل « لا » و « غیر » است.

ترجمه: حرف سلب در قضیه اگر به عنوان جزء، آشکار برای جزء قضیه « مراد از جزء قضیه در اینجا محمول است نه موضوع » به حساب آید به آن معدوله می گویند.

نکته: مراد از محمول، چیزی است که مرکب از محمول و سلب است مثل « غیر بصیر » که این « غیر بصیر » جزئی از قضیه است و سلب که لفظ « غیر » می باشد جزئی از این مرکب می باشد یعنی جزئی از این جزء قضیه است.

« ای لجزء من القضیه »: این عبارت، توضیح « للجزء له » است.

« و تذکیر الضمیر لتاویل القضیه بالعقد »: ضمیر « له » را مصنف به « القضیه » برگرداند در حالی که مذکر است لذا می فرماید اینکه ضمیر مذکر آمده به خاطر این است که قضیه را تاویل و رجوع به عقد دادم و به جای قضیه، عقد را در نظر گرفتم.

لان اداه السلب موضوعه لسلب النسبه فاذا استعملت لا فی هذا المعنی کانت معدوله

چرا به این قضیه، معدوله گفته می شود؟ به خاطر اینکه در جزء این قضیه، عدولی راه پیدا کرده. قضیه را که ملاحظه کنید دارای دو جزء است که یک جزئش محمول و یک جزئش موضوع است. الان سلب، جزء محمول قرار داده شده است در این سلب، عدول راه داده شده. قضیه به اعتبار عدولی که در این سلب، اتفاق افتاده را قضیه ی معدوله می گویند. اما چرا در سلب، عدول حاصل شده است؟ سلب وضع شده برای اینکه رابطه بین موضوع و محمول را قطع کند اما در اینجا ما آن را از معنای اصلی عدول دادیم و جزء قضیه قرارش دادیم مثلا در « زید لیس ببصیر » لفظ « لیس » رابطه ی « بصیر » را با « زید » قطع می کند ولی ما این سلب را در مورد بحث به اینصورت بکار نگرفتیم بلکه از معنای اصلی و غرض اصلی عدولش دادیم و جزء محمول و یا جزء قضیه قرار داده شده است پس از معنای اصلی عدول کرده. چون این جزء، عدول کرد لذا کلِ قضیه به لحاظ این جزئش معدوله گفته شد. و این اشکال ندارد که کل را به همان نامی بنامید که جزء نامیده می شود.

ص: ۸۶۳

ترجمه: « چرا این قضـیه، معدوله گفته می شود؟ چون ادات سلب برای سلبِ نسبت و رابطه وضع شده پس اگر این ادات سلب استعمال شود اما نه در این معنا « ی بریـدن نسـبت بلکه جزء محمول قرار می گیرد تا نسـبت را قطع نکنـد » در اینصورت خود این ادات سـلب، معدول می شود « ولی به مناسـبت این ادات سـلب، آن قضـیه هم که مشتمل بر این معدوله است معدوله گفته شد ».

فتسمیه القضیه بها تسمیه الکل باسم الجزء

نامیدن قضیه به معدوله، تسمیه کل به اسم جزء است « یعنی کل که قضیه است به اسم جزئی که همین حرف سلب است نامیده می شود »

فان جعل جزءاً للموضوع فهی معدوله الموضوع

تا اینجا قضیه معدوله، توضیح داده شد و سبب معدوله نامیدنش هم گفته شد اما اینجا سوال می کند که آیا معدوله همین یک قسم است که حرف سـلب، جزء محمولش واقع شود یـا اقسـام دیگری دارد؟ جواب می دهنـد که اقسام دیگری هم دارد چون اگر حرف سلب جزء محمول شود این قضیه، معدوله المحمول می شود و اگر حرف سلب جزء موضوع شود این قضیه، معدوله الموضـوع می شـود و اگر حرف سـلب جزء هر دو شـود این قضـیه، معـدوله الطرفین می شـود. اینچنین نیست که همه قضایـای معـدوله، معدوله المحمول باشد بلکه معدوله الموضوع و معدوله المحمول هم هست ولی معدوله المحمول رایج تر از دو مورد دیگر است به طوری که گاهی از اوقات قیـد « محمول » آورده نمی شود و گفته می شود « معـدوله » که منصـرف به « معدوله المحمول » می شود و اگر بخواهیـد « معـدوله الموضوع» یا « معـدوله الطرفین » را اراده کنیـد بایـد قیـد « موضوع » و « طرفین » آورده شود.

ص: ۸۶۴

ترجمه: اگر این سلب، جزء موضوع قرار داده شود پس قضیه، معدوله الموضوع می شود « مثلا گفته شود غیر البصیر یدخل الجنه بغیر حساب که در اینجا خود غیر البصیر موضوع است نه بصیر. یعنی بصیر با حرف سلب مرکب شده است. این مثال، روایت امام علیه السلام به ابابصیر است که حضرت علیه السلام دست مبارک را به چشم ابابصیر کشیدند و بینا شد و همه جا را دید خوشش آمد. حضرت علیه السلام فرمودند می خواهی به همین صورت بمانی و مانند بقیه افراد در آخرت محاسبه بشوی یا می خواهی به حالت قبلی برگردی و بدون محاسبه وارد بهشت بشوی؟ گفت می خواهم به حالت قبلی برگردم ».

او للمحمول فمعدوله المحمول

این عبارت به اینصورت است « او ان جعل جزءاً للمحمول فمعدوله المحمول» یعنی اگر این سلب جزء محمول قرار گرفت این قضیه، معدوله المحمول می شود مثل « زید غیر بصیر ». که گاهی « غیر بصیر » گفته می شود اما گاهی لفظی آورده می شود که در ظاهر، موجبه است ولی در باطن، سالبه است مثل « زید عمی ».

او للطرفین فمعدوله الطرفین

این عبارت به این صورت است « او ان جعل جزءاً للطرفین فمعدوله الطرفین » یعنی حرف سلب جزء برای طرفین قضیه « یعنی موضوع و محمول » قرار بگیرد مثل « لیس غیر البصیر غیر سمیع ». لفظ « غیر » هم جزء موضوع و هم جزء محمول شده است.

و العنایه هنا بمعدوله المحمول

« هنا »: در این بحثی که داریم.

در علم منطق، عنایت و توجه منطقی به معدوله المحمول است درباره ی معدوله الموضوع یا معدوله الطرفین بحثی نداریم.

ص: ۸۶۵

و دونه محصله

در صورتی که سلب را بیاورید اما جزء محمول قرار ندهید این قضیه را محصله می گویند. ادامه بحث در جلسه بعد بیان می شود.

بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ محمول/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ محمول/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

و دونه محصله و سالبه المحمول ای موجبه سالبه المحمول ایجابا تعد (۱)

دو نکته مربوط به جلسه قبل

نکته ۱: در آخر فصل قبلی یعنی در صفحه ۲۴۹ سطر ۱۳ آمده بود « و اعرف احکام الجزئیات الغیر المتناهیه من حیث ذاتها المشترکه بالعقل المجرد البسیط المبسوط ». مراد از لفظ « العقل » در این عبارت، معقول است نه عاقل یعنی جزئیاتِ غیر متناهیه را که می خواهید موضوع برای محصوره قرار دهید و حکمی بر آن بار کنید به جای آن موضوعات و جزئیات غیر متناهیه، معقولی را که این جزئیات در آن مشترکند بدست بیاور و آن امر معقول را موضوع قرار بده یعنی جزئیات را ملاحظه کن و ذات مشترکشان را بدست بیاور. آن را که امر کلی و عقلی است به عنوان موضوع انتخاب کن. پس موضوع، یک معقولی است که حکایت کننده از جزئیاتِ غیر متناهیه است. این معقول، مجرد است چون هر چه که در عقل می آید باید مجرد باشد علاوه بر این، بسیط هم هست یعنی دارای اجزاء نیست تا گفته شود با جزئش دلالت بر چه چیز می کند. مبسوط هم هست یعنی در تمام جزئیاتی که از آنها حکایت می کند پهن می شود به طوری که می تواند از همه آنها حکایت کند و جانشین همه آنها بشود. مثلا می توان « انسان » را جای تمام افراد انسان قرار داد. تمام افراد انسان، جزئیات نامتناهی می شوند و « انسان » یک امر معقولی می شود که مبسوط است یعنی پهن بر جزئیات شده و بر تمام جزئیات صدق می کند چنین معقولی را می توان موضوع « و به تعبیر مصنف می توان مرآت و عنوان » در محصورات قرار داد.

ص: ۸۶۶

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۵۰، سطر۵، نشر ناب.

پس مصنف اینگونه بیان می کند « احکام جزئیاتِ غیر متناهیه را به توسط معقول بشناس » یعنی اینطور نباشد که احکام بر روی جزئیات برود بلکه از طریق معقولِ این جزئیات بشناسی » چون یکبار احکامِ خاصِ خود این جزئیات است که مراد نمی باشد اما یکبار احکام ذات این جزئیات است و چون ذات در همه ی جزئیات مشترک است لذا حکمی که برای این ذات است برای همه افراد هم بار می شود. به عبارت دیگر احکام را بر معقولِ این جزئیات بار کن تا از طریق معقول جزئیات به خود جزئیات برسی.

نکته ۲: وقتی مرحوم سبزواری این حکم را بیان کردند که موضوع در قضیه محصوره طبیعت است فرقی بین محصوره خارجیه و محصوره ذهنیه و محصوره حقیقیه نگذاشتند و به طور مطلق وارد بحث شدند و فرمودند موضوع در قضایای محصوره، طبیعتِ مشیر به افراد است. در وقتی که استدلال می کردند استدلالشان ناظر به محصوره ی حقیقیه بود اگر چه کلامش عام است ولی استدلالش خاص است « این مطلب در جلسه قبل توضیح داده شد و بیان گردید که چرا مصنف این کار را کرده چون همین اندازه که می گوییم در محصوره اگر در یک قسمش نتوان همه افراد را ذکر کرد و ناچار باشیم طبیعت را ذکر کنیم، صدق می کند که در همه اقسامش باید طبیعت ذکر شود چون قانون، قانون کلی است ولی مصنف بعد از اینکه دلیل می آورد دوباره مطلب را در قضایای حقیقیه تصریح می کند و می گوید در قضایای محصوره ی حقیقیه، تو مرآت و عنوان را موضوع قرار بده نه افراد را.

ص: ۸۶۷

در این قسمت از بحث همانطور که توجه می کنید ناظر به قضایای حقیقیه فقط است در قضیه خارجیه و ذهنیه بحثی ندارند مگر همانطور که بیان شد که چون در ابتدای بحث به طور مطلق وارد شدند کلامشان شامل خارجیه و ذهنیه می شد ولی هم در استدلال و هم در تصریحی که بعداً می کنند این حکم را اختصاص می دهند به محصوره ای که حقیقیه باشد. اما آیا می توان این حکم را در محصوره ی غیر حقیقی پیاده کرد یا نه؟ برای جواب دادن به این سوال باید دقت کرد که در قضیه ی خارجیه آیا می توان محصوره را آورد یا نه؟ بنده _ استاد _ در جلسه قبل بیان کردم که در خارجیه و ذهنیه می توان آورد اما اگر دقت کنید متوجه می شوید که محصوره وقتی در خارج یا در ذهن می آید تبدیل به حقیقیه می شود مثلا « همه کسانی که در لشگر هستند باید مورد توجه قرار بگیرند » یعنی در این لشگر باید مورد توجه قرار بگیرد در لشگر بعدی هم باید مورد توجه قرار بگیرد ظاهر این قضیه خارجیه است ولی چون اشاره به یک لشگر خاص ندارد می تواند قضیه حقیقیه باشد.

در قضایای ذهنیه هم به همین صورت است مثل « کل انسان نوع » یعنی انسانی که در ذهن من تصور شد نوع است. فرد دیگر که در ذهن شما تصور شد نوع است فرد سوم، نوع است. انسانهای بعدی هم که می آیند و انسان را تصور می کنند انسانِ متصوَّرِ آنها هم نوع است. توجه کردید که این قضیه ذهنیه، محصوره ای شد که از سنخ قضیه حقیقیه است. نتیجه ای که از این مباحث گرفته می شود این است که محصوره غالبا از سنخ قضایای حقیقیه هست لذا اصلا لازم نبود مرحوم سبزواری در ابتدا بیان کند که مراد، محصوره ی حقیقیه است. خارجیه و ذهنیه اگر بخواهند محصوره شوند مبدل به حقیقیه می شوند همانطور که بیان شد.

ص: ۸۶۸

در مثال « کل من فی العسکر » توجه کنید که اگر الف و لام در « العسکر » عهد باشد، قضیه ی خارجیه می شود و تبدیل به حقیقیه نمی شود یعنی مراد کسانی است که در همین لشگر می باشد اما یکبار الف و لام در « العسکر » استفراق است. گاهی محمول مشخص می کند که مراد از الف و لام استفراق است یا نه؟ چون وقتی گفته می شود « کل من فی العسکر قتل » مرادش لشگرهای بعدی نیست بلکه مراد همان لشکر مورد توجه خودش است لذا الف و لام عهد است اما وقتی گفته می شود « کل من فی العسکر یجب ملاطفته » محمول نشان می دهد که مراد این لشکر خاص نیست بلکه مطلق لشکر است.

پس می توان گفت که محصوره نوعاً در قضایای حقیقیه است اما در قضایای خارجیه به قید خارجی بودن که نتوان آن را تبدیل به حقیقیه کرد محصوره وجود ندارد قضیه ها در آنجا شخصیه اند ولی به جای اینکه اشخاص ذکر شوند عنوان ذکر شده است مگر اینکه گفته شود مراد از « من فی العسکر » طبیعت است در اینصورت باز هم این قضیه، حقیقیه می شود و اختصاص به این لشگر پیدا نمی کند بلکه مراد طبیعت کسی است که در لشگر وجود دارد.

پس حکمی که در اینجا گفته شد که موضوع قضیه باید طبیعت باشد را می توان گفت تقریبا مخصوص قضیه حقیقیه است چون محصوره در قضیه حقیقیه ظهور پیدا می کند و قضیه خارجیه و ذهنیه به حقیقیه برگشتند لذا جا دارد که مصنف بفرماید در قضایای حقیقیه اگر محصوره بودند به جای جزئیات موضوع، طبیعتِ مشیر به افراد گذاشته شود.

ص: ۸۶۹

بحث امروز:

مصنف فرمود « و دونه محصله » یعنی غیر این معدوله، محصله است مراد از غیر معدوله یا محصله، آن است که حرف سلب جزء محمولش نشده است. یکبار موجبه ی محصله است مثل « زید بصیر » در این مثال حرف سلب نیامده تا بخواهد جزء محمول شود یکبار سالبه ی محصله است مثل « زید لیس ببصیر » که حرف سلب آمده ولی جزء محمول نشده است.

صفحه ۲۵۰ سطر ۵ قوله « و سالبه المحمول »

قضیه ای به نام سالبه المحمول داریم که باید روشن شود این قضیه با قضایای دیگر فرق دارد مثلاـ با موجبه ی معدوله المحمول فرق دارد. با موجبه ی محصله فرق دارد.

مصنف این مطلب را بعداً توضیح می دهند در آنجا ابتدا سوال می کنند که چه فرقی بین موجبه سالبه المحمول و قضایای دیگر است بعداً فرق را بیان می کنند لذا ما الان متعرض این مطلب نمی شویم که سالبه المحمول چه می باشد؟ فقط توجه کنید که در سالبه المحمول، موضوع گذاشته می شود و محمولِ سالبه بر آن حمل می شود.

الاـن توجه کنید که در قضیه ی سالبه المحمول، حمل انجام می شود یعنی حمل، ایجاد می شود یعنی گفته می شود این محمولِ سلبی برای موضوع ثابت است. پس قضیه در واقع قضیه ی موجبه است نه سالبه. قضیه ی سالبه آن است که محمول از موضوع بریده شود و برداشته باشد اما در سالبه المحمول، محمول هر چه که هست برای موضوع اثبات می شود در معدوله هم همینطور است یعنی محمولی که معدول است برای موضوع اثبات می شود. در جایی که بحث اثبات مطرح می شود قضیه، ایجابی می شود.

پس قضـیه سـالبه المحمول که محمولِ سـلبی برای موضوعش ثـابت می شود قضـیه ی موجبه است همچنین قضـیه معـدوله که محمولِ عـدولی برای موضوعش ثـابت می شود قضـیه ی موجبه است. الان مصـنف همین مطلب را بیان می کنـد و می گوید قضـیه ی سالبه المحمول هم موجبه است و مثل معـدوله المحمول می باشد. سالبه المحمول با معدوله المحمول اگر چه تفاوتی با هم دارند ولی از این جهت شریکند که هر دو، قضیه ی موجبه اند.

توضیح عبارت

و سالبه المحمول ای موجبه سالبه المحمول ایجابا تعد

ترجمه: قضـیه ی سالبه المحمول « که در واقع باید به آن، موجبه ی سالبه المحمول گفته شود » ایجابی شمرده می شود « ما آن را جزء قضایای سلبی به حساب نمی آوریم ».

اذ ربط سلب لیس سلب الربط حد ای مفهومها

مراد از « حـد » یعنی « حدها » است و مراد از « حدها »، « مفهومها » است لفظ « مفهومها » مبتدی است و عبارت « ربط سـلب » خبر است.

ترجمه: زیرا مفهوم این قضـیه، ربـط دادن سـلب به موضوع است نه سـلب کردن سـلب « ربـط دادن سـلب به موضوع، قضـیه را موجبه می کنـد اما سـلب ربط، قضـیه را سالبه می کنـد و در قضـیه ی سالبه المحمول، سـلب ربط اتفاق نیفتاده تا قضـیه، سالبه بشود بلکه ربط دادن سلب ـ یعنی محمول سلبی ـ به موضوع اتفاق افتاده پس قضیه، قضیه ی ایجابی می شود.

علت اینکه لفظ « حـد » به معنای « مفهوم » گرفته شد این است که وقتی شیئی را می شـنوید ذاتیات آن در ذهن شـما می آید پس مفهوم « یعنی آنچه که در ذهن می آیـد » همـان ذاتیـات و حـد است مگر اینکه با حـدِ آن آشـنایی نداشـته باشـید و یک چیزی از آن به ذهن بیاورید. پس مراد از « مفهوم شیء » همان « حدش » است.

و هذه قسم آخر من القضیه

« هذه »: مراد سالبه المحمول است.

ترجمه: قضیه سالبه المحمول است « که تا الان اسمش برده نشده بود » قسمی دیگر از قضایا است « که نه سالبه ی محصله است نه موجبه ی محصله است نه موجبه ی معدوله است نه سالبه ی معدوله است بلکه شیء دیگری غیر از اینهاست ».

فکان الایجاب سواء کان موجبه محصله او موجبه معدوله او موجبه سالبه المحمول اخص

در فصل قبل مطلبی بیان شده بود که در اینجا دوباره تذکر داده می شود. آن مطلب این است که ایجاب، اخص از سلب است چون ایجاب در مواردِ خاصی واقع می شود و سلب، هم در آن موارد واقع می شود هم در موارد دیگر واقع می شود. پس مصادیق ایجاب به یک صورت است ولی سلب دو نوع مصداق دارد لذا عام می شود. ایجاب در جایی هست که موضوع موجود باشد لذا در قضیه موجبه، موضوع حتما موجود است ولی در قضیه سالبه ممکن است که موضوع، موجود باشد و ممکن است که موضوع، منتفی باشد.

ترجمه: موجبه، اخص از سالبه است و سالبه هم اعم است.

مصنف در مورد « ایجاب » بیان می کند که چه موجبه ی معدوله باشد چه موجبه ی محصله باشد چه سالبه المحمول باشد. یعنی چه حرف سلب، وجود نداشته باشد « که موجبه ی محصله شود » چه حرف سلب وجود دارد ولی با محمول ترکیب شده و چه حرف سلب وجود دارد و با محمول ترکیب نشده در هر سه حال این قضیه، موجبه است و باید موضوعش موجود باشد.

ص: ۸۷۲

اذ لزم وجود موضوع له کما مر

ایجاب در هر کدام از سه قسمِ موجبه، اخص است زیرا وجود موضوع برای ایجاب، واجب است « یعنی باید موضوع وجود داشته باشد تا بتوان قضیه موجبه تشکیل داد » ولی سالبه، عام « یعنی اعم از موجبه » است زیرا سالبه با اینکه موضوع، منتفی است صدق می کند.

سوال: چرا مصنف این مطلب را در اینجا بیان کرد؟ و چرا مصنف با فاء تفریع آورد مگر چه ربطی به قبل دارد؟ به نظر می رسد که مصنف بعد از اینکه یک مطلبی را بیان کرده بی مناسبت وارد یک بحث دیگر شده که قبلا آن را بیان کرده لذا تکرار می شود.

جواب: در آنجا هیچ نظری به اقسام قضیه موجبه نداشت بلکه حکمی برای مطلق موجبات گفته شد اما در اینجا بعد از اینکه همه موجبه ها ذکر شد جا دارد که دوباره تکرار کند که در همه ی موجبه ها وجود موضوع شرط است فکر نکن که در یک موجبه ی خاصی شرط است بلکه در تمام موجبه ها شرط است حتی جایی که محمول، موجبه نباشد. چون ممکن است کسی فکر کند در جایی که محمول، موجبه است و برای موضوع ثابت می شود احتیاج به ثبوت موضوع است ولی جایی که محمول، معدول یا سالبه است نباید احتیاج داشت یعنی فکر کند که حکم، حکم سالبه است و موجبه را ملحق به سالبه کند. اما چرا فاء ربط آمده است؟ در عبارت توجه کنید که فرمود « اذ ربط سلب » این عبارت، مطلبی است که وقتی گفته می شود جا دارد که « فکان الایجاب » بر آن متفرع شود چون در سالبه المحمول، ربط سلب هست و چون ربط سلب هست باید آن مربوطٌ الیه موجود باشد و الا ربط صدق نمی کند. یعنی به محض اینکه گفته شود در سالبه المحمول ربط سلب هست نشان داد که مربوطٌ الیه داریم و این سلب را به آن مربوطٌ الیه ربط می دهد. مراد از مربوطٌ الیه همان موضوع است.

ص: ۸۷۳

ترجمه: چون در سالبه المحمول، ربط سلب را داریم پس قضیه، ایجابی می شود و لازم می باشد که موضوع، موجود دیده شود تا بتوان ربط را نسبت به آن انجام داد.

نکته: در قضایای موجبه موضوع باید موجود باشد یا خارجا یا فرضا. پس هر قضیه ی موجبه ای « چه ایجاب کنید محمول موجبه را برای موضوع یا محمول سالبه را برای موضوع یا محمول عدولی را برای موضوع، و چه برای موضوع عدولی ثابت کنید » وقتی چیزی با چیزی ربط پیدا می کند باید موضوع موجود باشد پس در تمام موکبات باید موضوع موجود باشد و در تمام سوالب ممکن است موضوع موجود باشد ممکن است نباشد و منتفی گردد.

نکته: در کتاب شرح اشارات در جایی که بعد از بحث از معدوله، اثبات می کند که وجود موضوع در موجبات لازم است پس در معدوله هم لازم است. در آنجا توضیح مبهمی داده است که مراد از اینکه موضوع در موجبه باید موجود باشد و در سالبه می تواند موجود شود و می تواند منتفی باشد.

بیان فرق بین قضیه معدوله و قضیه محصله/ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ محمول / قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان فرق بین قضیه معدوله و قضیه محصله/ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ محمول / قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

بسبق ربط _ الباء للسببیه _ سلبا ای السلب الجزئیه (۱)

نکته مربوطه به جلسه قبل: بیان شد که در قضایای موجبه، وجود موضوع لازم است و درقضایای سالبه، وجود موضوع لازم نیست حتی با نفی موضوع هم قضیه می تواند صادق باشد. در حالی که در همه قضایا باید موضوع را داشته باشیم. در این مطلب، فرقی بین موجبه و سالبه نیست. در قضیه، تصدیق می کنید تصدیق، متوقف بر تصور است یعنی باید موضوع و محمول، تصور می شود پس موضوع وقتی تصور می شود وجود ذهنی پیدا می کند نمی توان آن را منتفی کرد. پس وجود ذهنی در تمام قضایا معتبر است چون تصور موضوع قضیه لازم است و الا تصدیق « چه تصدیق به سلب چه تصدیق به ایجاب » بدنبالش نمی آید. اما آیا وجود خارجی هم لازم است یا نه؟ در قضیه موجبه اگرچه محمول برای موضوع ثابت می شود ولی ناظر به خارج است. در قضایایی که ذهنی اند محمول برای وجود ذهنی موضوع ثابت می شود اما در قضایایی که خارجی اند محمول برای موضوع خارجی ثابت می شود پس در قضایایی که حاکی از خارج اند اگر قضیه، موجبه باشد وجود موضوعش لازم است چون ما به لحاظ خارج، حکمی را برای موضوعی می آوریم و محمولی را بر موضوع حمل می کنیم. اگر در خارج موضوعی نباشد چگونه به لحاظ خارج، این صفت بر موضوع حمل می شود؟ درست است که حمل، کار ذهن و در ظرف ذهن است ولی چون ناظر به خارج است پس باید در خارج یک صفتی برای این موضوع باشد تا من در ذهن بتوانم محمولی را برای این موضوع ثابت کنم. اگر در خارج باید صفتی را برای موضوعی ثابت ببینم تا قضیه ی موجبه در ذهن تشکیل بدهم پس حتما باید موضوعی باشد و حتما آن صفت را هم داشته باشد تا بتوانم موضوع را در قضیه بیاورم و آن صفت را هم برای محمول ثابت کنم. باید زیدی باشد و قیامی داشته باشد تا بتوانم به لحاظ خارج بگویم « زید قائم »، پس در قضیه ی موجبه

موضوع را حتما باید داشته باشیم.

ص: ۸۷۴

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۵۰، سطر۸، نشر ناب.

اما در قضایای سالبه به اینصورت است: در قضایای سالبه نفی صفت از موضوع به لحاظ خارج می شود پس باید موضوعی در خارج وجود داشته باشد تا بتوان گفت این صفت را ندارد. پس در خارج، وجود موضوع لازم است بنابراین در تمام قضایا، سالبه و موجبه، ذهنی و خارجی، وجود موضوع لازم است نمی توان وجود موضوع را نفی کرد. پس این مطلبی که معروف شده « سالبه منتفی به انتقاء موضوع می شود و ما در سالبه احتیاج به موضوع نداریم » چگونه تفسیر می شود؟ با این بیاناتی که گفته شد معلوم گردید آن قضیه صحیح نیست در حالی که صحیح است پس چگونه باید آن را تفسیر کرد؟

توجه کنید در قضایای موجبه و سالبه وجود خارجی موضوع لازم است « در لازم بودن وجود ذهن بحثی نیست » ولی در موجبه، از این وجود موضوع نمی توان قطع نظر کرد اما در سالبه می توان از وجود موضوع قطع نظر کرد. به عبارت دیگر در موجبه نمی توان گفت که من موضوع را ندیده می گیرم. اگر ندیده می گیری پس این محمول برای چه چیزی ثابت می کنی؟ پس در موجبه حتما باید موضوعی که موجود است موجود دیده شود اما در سالبه لازم نیست که وجود موضوع لحاظ شود بلکه می توان قطع نظر از وجود موضوع کرد. موضوعی در خارج است و می خواهید محمول را از آن جدا کنید، می گویید حتی اگر این موضوع هم نباشد این قضیه صادق است در کتاب شرح اشارات قبل از ورود در بحث شرطیه، محصله را مطرح می کند و در آخر بحث معدوله به این مطلب اشاره می کند که ما قطع نظر از موضوع سالبه می کنیم و الا موضوع سالبه لازم است که در خارج موجود باشد.

ص: ۸۷۵

به این قضیه توجه کنید « پدر حضرت عیسی علیه السلام غذا نمی خورد » در اینجا باید گفت به پدر حضرت عیسی علیه السلام، در ذهن وجود داده می شود. در خارج، قطع نظر از وجود می شود و وجود هم ندارد ولی به اعتبار اینکه قطع نظر می کنید گفته می شود وجود موضوع لازم نیست و الا وجود موضوع ولو فرضاً لازم است. توجه کنید که مرحوم خواجه درکتاب نقد المحصّل که درباره ی خواص واجب بحث می کند حرفی از فخر نقل می کند و سپس با « اقول » می خواهد بر آن اشکال کند چون لفظ « قال » در کتاب نقد المحصل برای فخر رازی است و « اقول » برای مرحوم خواجه است. مرحوم خواجه وارد تبیین معنای سلب می شود و بیان می کند که سلب با عدم فرق دارد. سلب یعنی کندن و بریدن چیزی از چیزی. در قضیه سالبه، می خواهیم محمول را از موضوع جدا کنیم و فرض این است که می خواهیم در خارج این کار را بکنیم. قضیه اگر چه برای ذهن است ولی ناظر به خارج است. یعنی می خواهد بگوید در خارج اینگونه است که این موضوع، این محمول را ندارد و از آن جدا شده است پس باید موضوع در خارج باشد یا واقعاً یا ادعاً. مثلا در قضیه حضرت عیسی علیه السلام ممکن است گفته شود در خارج هست ولی ادعاءً هست ممکن است توسعه داده شود و گفته شود که در خارج باید باشد یا واقعاً و ادعاءً یا ادعاءً فقط. اما درسالبه می توان قطع نظر کرد ولی در موجبه نمی توان قطع نظر کرد چون در موجبه می خواهد چیزی اثبات شود.

ص: ۸۷۶

بحث امروز:

بعد از اینکه معدوله توضیح داده شد مصنف می خواهد بین معدوله و غیر معدوله فرق بگذارد و آن فرق را بیان کند. البته بین محصله ی موجبه و معدوله اشتباهی نمی شود تا لازم به فرق گذاشتن باشد چون در موجبه اصلا سلب وجود ندارد اما در معدوله، سلب وجود دارد. خود وجود سلب و عدم وجود سلب، فارق است و احتیاج به فرق دیگر نیست. اما در قضیه سالبه محصله و معدوله، در هر دو سلب وجود دارد. ممکن است این دو با هم مشتبه شوند در اینصورت ناچار هستیم که بین آنها فرق بگذاریم پس فرقی که الان بیان می شود فرق بین سالبه ی محصله و موجبه ی معدوله است و الا بقیه ی قضایا تفاوتشان روشن است و احتیاج به بیان فرق ندارند بنابراین موضع بحث در قضیه ی سالبه ی محصله و موجبه ی معدوله است.

بیان فرق بین قضیه سالبه محصله و موجبه ی معدوله: به سه صورت می توان این دو را از هم جدا کرد.کسی ممکن است اینطور بگوید که در سالبه محصله، رابطه سلب می شود و در موجبه ی معدوله، محمول سلب می شود نه رابطه و همین، فرق می شود. جواب این است که اگر قضیه ای در اختیار ما گذاشتند و ما ندانستیم که رابطه را سلب می کند تا سالبه باشد یا محمول را سلب می کند تا معدوله باشد چگونه تشخیص بدهیم. والا اگر از خارج بدانیم که رابطه را سلب می کند می دانیم معدوله نیست یا اگر از خارج بدانیم که محمول را سلب می کند می دانیم محصله نیست پس جایی که قضیه ای گفته شده و نمی دانیم که رابطه را سلب می کند یا محمول را سلب می کند با چه معیاری بفهمیم که کدام یک از این دو را انجام می دهد؟ لذا سه معیار بیان می شود:

ص: ۸۷۷

معیار اول: اگر سلب را بر رابطه مقدم کردید. قضیه، سالبه است چون در اینصورت، سلب وارد بر ربط می شود و ربط را قطع می کند اما اگر حرف ربط را بر حرف سلب مقدم کردی مابعدِ ربط که محمول است به ماقبل ربط که موضوع است ربط داده می شود و در محمول، حرف سلب هم هست پس حرف سلب هم ربط داده می شود و این قضیه، معدوله می شود.

پس ربط اگر قبل از سلب باشد سلب را به ماقبل خودش ربط می دهد و اگر بعد از سلب باشد سلب بر آن وارد می شود و آن را قطع می کند پس با تقدم و تاخر می توان تشخیص داد که کدام قضیه معدوله است.

توجه کنید این فرق در قضایای ثلاثی است که سه جزء دارند که عبارت از موضوع و محمول و رابط است یعنی رابط در آن قضیه، تصریح می شود. مثل « زید هو لا قائم » اما در« زید لا قائم » رابط وجود ندارد. در قضایای ثنایی باید یکی از دو راه دیگر جاری شود یعنی راه دوم و سوم هم در قضایای ثنایی و هم در قضایای ثلاثی می آیند.

معیار دوم: بعضی از حرف های نهی به اینصورت است که در معدوله بکار می رود یعنی اصطلاح در معدوله شده و بعضی از آنها در سالبه بکار می رود و اصطلاح شده. از طریق این حرف های نفی می توان تشخیص داد که قضیه، معدوله است یا سالبه است مثل لفظ « غیر » که در سالبه بکار نمی رود بلکه در معدوله بکار می رود مثلا گفته می شود « زید غیر بصیر » که « غیر »، جزء محمول می شود و مجموعاً حمل بر « زید » می شود. این قضیه، ثنائی است چون حرف رابط در آن نیست ولی کلمه ی نفی، لفظ « غیر » است. حرف « لا » هم اگر بکار رود و گفته شود « زید لا بصیر » این هم معدوله است.

اما یکبار گفته می شود « زید لیس ببصیر » یا « زید لیس بصیراً » که از لفظ « لیس » استفاده شده است. لفظ « لیس » برای سلب است نه عدول. البته این، در همه لغت ها نیست مثلاـ در لغت عربی هست ولی در لغت فارسی نیست. ممکن است چیز دیگری در فارسی باشد مثل لفظ « نا » در معدوله و لفظ « نیست » در سالبه. مثلا « زید نادان است » معدوله می باشد و « زید دانا نیست » سالبه می باشد.

نکته: لفظ « لا » اگر به معنای « لیس » باشد سلب محصل است اگر در ابتدای قضیه بیاید معدوله الموضوع درست می کند و اگر بر محمول وارد شود معدوله المحمول درست می کند.

معیار سوم: نیت متکلم است به طوری که به نحوی به مخاطب اعلام شود تا مخاطب، متحیر نماند. مثلا اصطلاح بر این نشده که لفظ « لا » برای کدام یک باشد چون برای هر دو مورد بکار می رود در اینجا از طریق نیت متکلم فهمیده می شود متکلم نیت خودش را گاهی با تلفظ بیان می کند یعنی حالت گفتن متکلم طوری است که معلوم می شود لفظ « لا » جزء محمول است یا برای سلب ربط است.

توضیح عبارت

بسق ربط ـــ الباء للسببیه ـــ سلباً ای علی السلب الجزئیه ای تحقق جزئیه السلب المحمول

« سلبا » منصوب به نزع خافض است.

باء در « بسبق » باء سببیه است لذا اینگونه معنا می شود: به سبب سبقت گرفتن ربط بر سلب « یعنی با سبقت گرفتن حرف ربط بر حرف سلب » جزئیه تحقق پیدا می کند.

ص: ۸۷۹

« الجزئیه »: مراد از این لفظ، مقابل کلی نیست. جزئیت همان چیزی است که در تفسیر عدول گفته می شود که سلب، جزء محمول می شود لذا جزئیه به معنای جزء محمول شده است. خود مصنف آن را تفسیر می کند و می گوید: با سبقت گرفتن حرف ربط بر حرف سلب، جزئیت محقق می شود یعنی جزئیتِ حرف سلب برای محمول محقق می شود و قضیه، معدوله می شود.

نکته: لفظ « تحقق » از خود عبارت شعر بدست می آید ولی مصنف به آن تصریح کرده چون باء در « بسبق » وقتی می خواهد متعلق باشد به « تحقق » مقدر متعلق می شود چون ظرف مستقر است و در ظرف مستقر به « تحقق » و « کائن » و « موجود » که افعال عموم اند متعلق می شوند.

مثل « زید هو لا کاتب »

در این مثال لفظ « هو » که رابط است مقدم بر حرف سلب شده است.

او « هو لیس بکاتب » این عبارت عطف بر « هو لا کاتب » است یعنی لفظ « زید » در جمله قبلی بر این عبارت وارد می شود ».

در این مثال هم لفظ « هو » که رابط است مقدم بر حرف سلب شده و مشخص است که « لیس » در اینجا سالبه درست نکرده بلکه معدوله درست کرده است.

فاذا قلت « زید لا هو کاتب » او « زید لیس هو بکاتب » لم یکن السلب جزءً

اگر برعکس کنی یعنی حرف ربط را موخر و حرف سلب را مقدم کنی و بگویی « زید لا هو کاتب » یا « زید لیس هو بکاتب » در اینصورت سلب، جزء محمول نیست و نتیجتاً این قضیه، معدوله نیست بلکه سالبه است.

ص: ۸۸۰

وفی ثنائیتها ای ثنائیه القضایا کان جزئیتُه بالنیه

تا اینجا بحث در قضیه ثلاثی بود که سالبه و معدوله جدا شد اما از اینجا وارد قضایای ثنائیه می شود.

« ثنائیتها » : از باب اضافه صفت به موصوف است یعنی « القضایا الثنائیه ».

در قضایای ثنائیه، جزئیتِ حرف سلب با محمول به وسیله ی نیت انجام می شود.

او تقول لفظ لا و غیر فیهما العدول بالمواضعه

یا می گوییم لفظ « لا » و « غیر » در این دو، عدول است یعنی معنای عدولی فهمیده می شود. این مطلب به وسیله لغت گفته نشده بلکه بالمواضعه « یعنی با قرارداد » می باشد یعنی در لسان عرب این قرارداد است که لفظ غیر و لا ـ برای عدول بکار بروند.

و اما لفظ لیس عن سلب فلا یزول

اما لفظ « لیس » از سلب زائل نمی شود و همیشه برای سلب بکار می رود مگر اینکه حرف ربط برآن مقدم باشد. در جایی که حرف ربط مقدم است مثل « زید هو لیس بکاتب » برای عدول می باشد ولی اگر ربط بر آن مقدم نباشد از سلب، زائل نمی شود.

نکته: عبارت « لیس عن سلب فلا یزول » با کلامِ قبلی مصنف تناقض ندارد چون در کلام قبلی « لیس » را برای عدول گرفت با تقدم حرف ربط، اما در اینجا می گویی « لیس » هیچ وقت از حرف سلب زائل نمی شود و هرگز برای عدول بکار نمی رود مرادش این است که در قضایای ثنانی اینگونه است. چون مصنف بیان کرد « و فی ثنائیتها بالنیه او لا و غیر فیهما العدول » یعنی وقتی در ثنانی وارد شد بیان کرد که یا راه نیت است یا مواضعه است که در مواضعه، لفظ « لیس » حتما برای سلب است. پس این مطلب در قضیه ثنائیه است که « لیس » حتما برای سلب است اما در قضیه ثلاثیه اینگونه گفته نمی شود لذا آنچه در قضیه ثلاثیه بیان کرد با آنچه در قضیه ثنائیه بیان کرد تناقض ندارد.

ص: ۸۸۱

ثم انه عدول موضوع یعتبر ایضا مع انه قلیل الفائده اذ المعتبر فی الموضوع الذات لا الوصف

تا اینجا معدوله المحمول توضیح داده شد و فرقش با سالبه بیان گردید از اینجا می خواهد معدوله الموضوع را بیان کند.

مصنف می فرماید در بین معدوله ها، عدولِ موضوع نیز اعتبار می شود همانطور که عدول محمول اعتبار می شد. البته مصنف می فرماید فایده ی معدوله الموضوع کمتر از فایده ی معدوله المحمول است. قضایایی که معدوله الموضوع هستند چون بی فایده اند تشکیل داده نمی شوند اما قضایای معدوله المحمول زیاد است.

اما معیار در قضایای معدوله الموضوع چیست؟ ابتدا باید بیان کرد که چرا معدوله الموضوع کم است و معدوله المحمول زیاد است به طوری که وقتی لفظ « معدوله » بدون قید آورده می شود منصرف به معدوله المحمول می شود.

سوال این است که چرا موضوع قضیه، عدولی نمی شود ولی محمولش عدولی می شود؟ می فرماید موضوع قضیه غالبا ذات است و محمول، غالبا صفت است می توان سلب را جزء صفت قرار داد ولی نمی توان آن را جزء ذات قرار داد و اگر بخواهید جزء ذات قرار دهید نیاز به تسامح دارد بنابراین اگر موضوع را بخواهید معدوله کنید باید سلب، جزء ذات قرار داده شود که خیلی پسندیده نیست اما اگر محمول را بخواهید معدوله کنید باید سلب را جزء صفت قرار داد که رایج است. لذا معدوله المحمول رایج است و معدوله الموضوع رایج نیست.

نکته: هر ذاتی مرکب از اجزاء خودش است و ذات را غالبا با سلب مرکب نمی کنند. توجه کنید گفته نمی شود که اگر آن را با سلب مرکب کردید باطل می شود مثلا گفته می شود « غیر زید این کار را انجام می دهد » در اینجا با زید مرکب شده ولی چون ذات، واقعا مرکب از اجزاء خودش است و سلب جزء ذات نیست لذا غالبا آن را مرکب نمی کنید ولی اگر مرکب شود باطل نیست چون قضایای معدوله الموضوع وجود ندارد ولی وصف رایج است که با سلب مرکب می شود.

ترجمه: عدول موضوع هم اعتبار می شود.

« ایضا »: یعنی همانطور که عول محمول اعتبار شده با اینکه این عدولِ موضوع قلیل الفایده است چون آنچه در موضووع معتبر است ذات می باشد نه وصف. در اینصورت اگر بخواهید سلب را با موضوع مرکب کنید فایده اش زیاد نیست برخلاف محمول که اگر آن را با سلب مرکب کنید مفید است

بخلاف المحمول اذ المعتبر فیه المفهوم فیعتبر وصفه المنطوق به فی القضیه

بخلاف محمول که معتبر در محمول، مفهوم است پس اعتبار می شود وصفِ محمولی که در قضیه گفته شده و حرف سلب جزئش قرار داده می شود و قضیه، معدوله می شود.

توضیح کامل در جلسه بعد بیان می شود.

بیان فرق قضیه معدوله با قضیه محصله/ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق قضیه معدوله با قضیه محصله/ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

ثم انه عدول موضوع یعتبر ایضا (۱)

در هر قضیه ای موضوع باید موجود باشد در ظرف صدق همان قضیه. یعنی اگر من ناظر به خارج هستم باید موضوع قضیه در خارج موجود باشد و اگر برای من فرقی نمی کند که خارجی باشد یا ذهنی باشد در اینجا اگر موضوع قضیه در ذهن من موجود شود کافی است. مثلاً در مثالی که در جلسه قبل گفته شد « پدر حضرت عیسی علیه السلام غذا نمی خورد » اگر ناظر به خارج باشد یعنی غذا خوردن را از پدر خارجی سلب کند « یعنی قضیه، ناظر به خارج باشد و حکایت از خارج کند » حتما باید پدر عیسی علیه السلام در خارج موجود باشد تا بتوان غذا خوردن خارجی را از آن سلب کرد ولی اینگونه قضایا اینچنین نیست که اینگونه تصور کند که از یک موجود خارجی غذا خوردن را سلب می کند بلکه برایش فرقی نمی کند، قطع نظر از وجود خارجی هم که بکند می تواند این کار را انجام دهد. در آنجا لازم نیست که پدر حضرت عیسی علیه السلام در خارج موجود باشد بلکه اگر در ذهن هم موجود باشد قضیه، صادق است. پس اگر بخواهیم از پدر خارجی، غذا خوردن را سلب کنیم حتماً باید این پدر در خارج باشد ولی در وقتی که سلب می کنیم این اراده را نداریم که حتماً از پدر خارجی سلب کنیم بلکه به صورت مطلق می گوییم، چه پدری در خارج باشد چه نباشد بالاخره غذا نمی خورده. این مطلب سازگاری دارد با اینکه موضوع را در خارج نداشته باشید. در چنین حالتی کافی است که موضوع را در ذهن داشته باشید.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۵۰، سطر۱۳، نشر ناب.

پس توجه کنید که در تمام قضایا وجود ذهنی موضوع هست چه سالبه باشد چه موجبه باشد بحث در وجود خارجی است که آیا لازم است یا نه؟ بیان شد که وجود خارجی در قضیه موجبه لازم است اما در سالبه، در صورتی لازم است که اینگونه اراده داشته باشید که بخواهید سلب را در خارج انجام دهید. مگر اینکه برای شما مهم نباشد و فقط بخواهید محمول را سلب کنید. کاری به این ندارید که از موضوع خارجی سلب کنید یا از موضوع خیالی سلب کنید در این صورت اشکال ندارد که موضوع در خارج نباشد. در سالبه ها غالباً همین غرض است و قیدی آورده نمی شود که حتماً از موضوع خارجی سلب شود.

بحث امروز:

بحث در این بود که قضیه ی معدوله المحمول و معدوله الموضوع داریم. اگر حرف سلب جزء محمول شود قضیه را معدوله المحمول می گویند و اگر حرف سلب جزء موضوع شود قضیه را معدوله الموضوع می گویند. کلامی که مصنف در اینجا دارد این است که فایده معدوله الموضوع کم است. نمی خواهد بگوید قضیه معدوله الموضوع وجود ندارد و نمی خواهد بیان کند که قضیه معدوله الموضوع باطل است بلکه فقط می خواهد بیان کند که فایده اش کم است. اما به چه دلیل فایده اش کم است؟ علت این است که در هر قضیه ای، موضوع آن عبارت از ذات است. ذات را می توان به هر صورتی که خواستید افاده کنید مثلاً گفته می شود « زید قائم است » یا « در این خانه فقط زید و عمرو است ». سپس به جای « زید » از لفظ « غیر عمرو » استفاده شود و گفته شود « غیر عمرو قائم است » هر دو قضیه صادق است.

گاهی ممکن است برای اینکه تفهیم شود غیر عمرو هم داخل خانه است لفظ « غیر » آورده می شود و از لفظ « زیـد » اسـتفاده نمی شـود. ممکن است اینگـونه غرض هـا در قضـیه وجود داشـته باشـد و از کلمه « غیر » اسـتفاده شود ولی نوعـاً اگر شـخص بخواهـد ذات را تفهیم کنـد فرقی نمی کنـد که ذات به وسـیله لفـظ « زیـد » تفهیم شود یا با لفظ « غیر عمرو » تفهیم شود. لـذا گفته شـد که در معـدوله الموضوع، فایده ی زیادی وجود ندارد چون ممکن است فواید کمی وجود داشـته باشد ولی فایده ی زیـادی نـدارد تـا بتـوان از آن، مطلب جدیـدی را افـاده کرد. امـا در قضـیه معـدوله المحمول، توجه به محمول است و محمول همیشه مفهوم است و ذات نیست چون نمی توان حمـل ذات بر ذات کرد و گفت « زیـد عمرو » پس وقتی گفته می شود « زید عالم » مفادش با « زید غیر عالم » فرق می کند یعنی اینطور نیست که این دو قضیه مانند این دو قضیه شود « زید عالم » و « غیر عمرو عـالم » چون در این دو قضـیه، مفـاد قضـیه فرقی نمی کنـد. موضوع به دو نـام مختلف نام برده می شود ولی مطلب، یک چیز بود و آن این بود که زیـد عالم است. اما در معـدوله المحمول اینطور نیست. در قضـیه گفته می شود به آن وصـفی که در محمول آمـده است توجه کنیـد اگر وصف، « عـالم » است همـان حمـل شود و اگر وصف، « غیر عالم » است همان را انتخاب کنیـد. در هر قضـیه گفته می شود محمول را همـانطور که نطق شـده، قبول کنیـد یعنی اگر به صورت مثبت، نطق شـده بگویید مثبت است و اگر به صـورت منفی، نطـق شـده بگوییـد منفی است در حـالی که در موضـوع فرق نمی کنـد. موضوع چه مثبت آورده شـود « و زیـد گفته شـود » و چه منفی آورده شـود « و غیر عمرو گفته شـود » هر دو یکی است. امـا در محمول اینگونه نیست زیرا اگر به صورت مثبت آورده شود، عـالم می باشـد و اگر منفی آورده شود غیر عـالم می گردد. ما در قضـیه بایـد آن نطق که به محمول شـده را اعتبار بـدهیم. اگر نطق به موجَبِ آن شـده بایـد موجَب بگیریم و اگر نطق به منفی شـده باید منفی بگیریم.

ص: ۸۸۵

پس در معـدوله الموضوع تفـاوت چنـدانی با محصـله حاصل نمی شود اما در معـدوله المحمول با محصـله تفاوت است به این جهت معدوله المحمول مفید است و معدوله الموضوع فایده کمی دارد.

توضیح عبارت

ثم انه عدول موضوع یعتبر ایضا مع انه قلیل الفایده اذا المعتبر فی الموضوع الذات لا الوصف

« اذ » می تواند دلیل « یعتبر » باشد ولی بهتر این است که دلیل « قلیل الفایده » باشد. اگر کسی دلیل هر دو بگیرد اشکال ندارد.

« ایضا »: همانطور که عدول محمول اعتبار می شود. یعنی همانطور که حرف سـلب جزء محمول می شود همچنین حرف سلب جزء موضوع هم می شود.

ترجمه: شأن این است: عدول موضوع هم در قضایا اعتبار می شود « یعنی باطل نیست » ولی عدول موضوع فایده اش کم است چون معتـبر در موضوع، ذات است « یعنی ذات، موضوع قرار داده می شود » نه وصف « و این ذات، مثبت باشـد یـا منفی باشـد صحیـح است چون در اینجا نیاز به یک لفظی است که به آن ذات مشیر باشـد حال آن لفظ می خواهد مثبت باشد ــ مثل زید ــ یا منفی باش ــ مثل غیر عمرو ــ ».

نکته: معـدوله الموضوع نسبت به معـدوله المحمول قلیل الفایـده است یعنی معدوله المحمول با محصـله المحمول فرقشان زیاد است اما معـدوله الموضوع با محصـله الموضوع فرق چنـدانی نـدارد به این جهت معدوله الموضوع کم فایده است ولی معدوله المحمول پُر فایـده است. توجه کنیـد که نمی توان به محصـله المحمول اکتفا کرد و گفت این، می توانـد معـدوله المحمول را افاده کنـد ولی به محصـله الموضوع می توان اکتفا کرد و گفت این، می توانـد معـدوله الموضوع را افاده کند یعنی با محصـله الموضوع از معدوله الموضوع بی نیاز می شوید اما با محصله المحمول از معدوله المحمول بی نیاز نمی شوید.

ص: ۸۸۶

« اذا المعتبر فی الموضوع الذات لا الوصف »: معتبر در موضوع، ذات است که اگر آن را سلبی کنید باز هم ذات را می فهماند نه وصف، که اگر آن را سلبی کنید معنایش عوض می شود ».

بخلاف المحمول اذا المعتبر فیه المفهوم

بخلاف محمول که معتبر در آن، مفهوم است اگر مفهوم، ایجابی باشد یک معنا دارد و همان معنا باید اراده شود و اگر مفهوم، سلبی باشد یک معنای دیگر دارد و همان معنا باید اراده شود.

فیعتبر وصفه المنطوق به فی القضیه

ضمیر « وصفه » به « محمول » برمی گردد. همان وصف محمول، آن وصفی « یعنی سلبی یا ایجابی » که در قضیه، منطوقٌ به است « یعنی اگر سلبی را نطق کردی سلبی معتبر است و اگر ایجابی را نطق کردی ایجابی معتبر است ».

در قضیه به خود محمول توجه می شود اما در موضوع به خود آن توجه نمی شود بلکه به محکیِ موضوع توجه می شود که ذات است. در اینجا فرقی نمی کند که آن ذات با کلمه « زید » افاده شود یا با کلمه ی « غیر عمرو » افاده شود.

ترجمه: در محمول، اعتبار می شود همان وصفی که منطوقٌ به در قضیه است « یعنی همن وصفی است که در قضیه ذکر شده است » اما در موضوع اینگونه نیست زیرا در موضوع، آن ذاتی که بیرون است اراده می شود فرقی نمی کند که با این لفظ اراده شود یا با آن لفظ اراده شود ».

نکته: در محمول یکبار لفظ « قائم » ملاحظه می شود. اما یکبار همین « قائم » با حرف سلب مرکب می شود. ولی در موضوع، مراد محکی است در حکایت کردن از محکی فرقی نمی کند که چه لفظی آورده شود یعنی چه « زید » چه « غیر عمرو » آورده شود کافی است. اگرچه لفظ « عالم » با « غیر جاهل » یکی است ولی معدوله به این معنا است که حرف سلب با محمول ترکیب شود اما با کدام محمول ترکیب می شود؟ با محمول محصله ترکیب می شود. فرق محصله المحمول با معدوله المحمول این است که محمول در محصله المحمول، اثباتی است و در معدوله المحمول، سلبی است نه اینکه محمول، عوض شود. اگر به صورت « زید عالم » و « زید غیر جاهل » بگویید محمول را عوض کردید و این قضیه، معدوله نخواهد بود. زیرا « زید غیر جاهل » معدوله است ولی معدوله ی « زید عالم » نیست بلکه معدوله ی « زید جاهل » است. اما در معدوله الموضوع و محصله الموضوع ملاحظه کنید که ذات، موضوع است نه « زید ». لفظ « زید » حاکی از موضوع است حاکی را می توان عوض کرد و چون نمی توان « غیر زید » را حاکی از موضوع قرار داد لذا از لفظ « غیر عمرو » استفاده می شود. به عبارت دیگر معدوله المحمول از نظر معنا به جای سالبه ی محصله است لذا اشتباه می شد و ناچار بودیم از طریق تقدم رابطه یا تأخر رابطه یا نیت یا مواضعه و قرارداد بین این دو فرق گذاشت. اگر اشتباه صورت نمی گرفت نیاز به فرق نبود. اینکه گفته می شود « اشتباه صورت می گیرد » یعنی معنایشان یکی است. « زید لا بصیر » با « لیس زید ببصیر » یکی است در اینجا اینگونه بگویید که « زید عالم » را سالبه کنید نه اینکه آن را معدوله کنید.

ص: ۸۸۷

این قضیه تبدیل به « زید لیس بعالم » می شود. حال همین سالبه را اگر معدوله کنید می گویید « زید لا عالم » یا « زید غیر عالم ». نمی گویید « زید غیر جاهل » زیرا قضیه « زید غیر جاهل » مفاد « زید لیس بعالم » را نمی رساند بلکه عکس آن را می رساند. پس توجه کنید که در قضیه ی معدوله المحمول، معنا با قضیه سالبه محصله یکی گرفته می شود لذا برای رفع اشتباه، معیار بیان شد. اگر کسی بگوید « زید غیر جاهل » معدوله ی « زید عالم » است ولی باید سالبه ی « زید عالم » با معدوله اش که می گوید « زید غیر جاهل » است یکی باشد. سالبه ی « زید عالم » می شود « لیس زید بعالم »، معدوله هم « زید غیر جاهل » می شود و مراد از « غیر جاهل »، « عالم » است در اینصورت مفاد معدوله برخلاف مفاد سالبه می شود در حالی که نباید اینگونه باشد.

ادامه بیان فرق قضیه معدوله با قضیه محصله/ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان فرق قضیه معدوله با قضیه محصله/ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

فاذا اعتبر فیُفَرَّق بینه و بین السلب بسبق السور ان کانت القضیه مسوّره علی السلب (۱)

بحث در قضیه معدوله بود ابتدا در معدوله المحمول بحث شد بعداً به بحث از معدوله الموضوع پرداخته شد. الان می خواهد بگوید اگر معدوله الموضوعی داشتیم چگونه بفهمیم که معدوله الموضوع است یا سالبه است؟

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۵۱، سطر۲، نشر ناب.

در معدوله المحمول حرف سلب وجود دارد لذا با سالبه اشتباه می شود. در معدوله الموضوع هم حرف سلب وجود دارد و با سالبه اشتباه می شود لذا ناچار هستیم هم فرق بین معدوله المحمول و سالبه را بیان کنیم تا اشتباه برطرف شود هم فرق بین معدوله الموضوع و سالبه را بیان کنیم.

فرق بین معدوله المحمول و سالبه: فرق آن بیان شد.

نکته: ابهامی در قضیه معدوله الموضوع بود که باید آن را برطرف کنیم.

سوال: قضیه ی موجبه محصله مثل «زید عالم » را داریم. اگر بخواهید این را معدوله المحمول کنید لفظ « غیر » بر « عالم » داخل می شود و قضیه « زید غیر عالم » حاصل می شود. اگر بخواهید آن را معدوله الموضوع کنید لفظ « غیر » بر « زید » داخل نمی شود و گفته نمی شود « غیر زید عالم » بلکه گفته می شود « غیر عمرو عالم » که مراد از « غیر عمرو » زید است. سوال این بود که چرا در معدوله المحمول حرف سلب بر خود محمول در می آید اما در معدوله الموضوع، حرف سلب بر

خود موضوع در نمی آید؟ همانطور که در آنجا تعبیر به « غیر عالم » می شود در اینجا هم تعبیر به « غیر زید » کنید.

جواب: در معـدوله اگر بخواهیـد معدوله المحمول درست کنید باید چیزی درست کرد که با محمول فرقی نداشـته باشد جز به سلب و ایجاب. مثلا اگر گفته شد « زید عالم » وقتی لفظ « غیر » داخل می شود و گفته می شود « زید غیر عالم »، لفظ « عالم » بـا « غیر عالم » فقط به سـلب و ایجاب است و فرق دیگری نـدارد. اما اگر « عالم » را برداریـد و جای آن، چیز دیگر قرار دهید مثل « قائم » و « قاعـد » در اینصورت محمول قبلی عوض شده و فرق کرده اما نه فقط به سـلب و ایجاب، بلکه ذات محمول هم عوض شـده است مثلا « زیـد عالم » را تبـدیل به « زید غیر قائم » کردید. در اینجا، هم فرق سـلب و ایجاب آمده هم فرق دیگر آمده که محمول، « عالم » بود اما الان « قائم » شد. در معدوله الموضوع هم همینطور است یعنی باید فرق بین موضوعِ موجبه و موضوعِ معدوله نباشد جز به سلب و ایجاب. یعنی وقتی گفته می شود « زید » و مراد این زید است باید وقتی آن را معدول می کنیـد همان زیـد مراد باشـد. این ذات را چه با لفظ « زیـد » افاده کنید چه با لفظ « غیر بکر » و « غیر عمرو » افاده کنید صـحیح است اما نباید با لفظ « غیر زید » افاده کنید چون موضوع عوض می شود. موضوع نباید عوض شود همانطور که محمول عوض نمی شود.

ص: ۸۸۹

پس در معـدوله المحمول و معـدوله الموضوع یکٔ کار انجام می شود و آن این است که ایجاب تبـدیل به سـلب می شود. در محمول، مفهوم مراد است اگر آن را سـالبه کنیـد مفهوم عوض می شود مثـل « عـالم » که اگر لفظ « غیر » آورده شـده و « غیر عالم » گفته شود مفهوم عوض می شود در اینجا کاری جز این نشد که تفاوت به سـلب و ایجاب شد ولی بعد از اینکه این کار انجام شد چون محمول، مفهوم بوده آن تفاوت سلب و ایجاب کار خودش را انجام می دهد یعنی باعث ایجاد تفاوت می شود. در اینصورت موظف نیستید که محمول را حفظ کنید کار شـما این است که آن را سلب کنید و وقتی سلب کردید، عوض می شود و تبدیل به « غیر عالم » می شود. اما در موضوع باید ذات، موضوع قرار داده شود و جز سلب و ایجاب، کار دیگری نشود. اگر سـلب و ایجـاب تفـاوت می کنـد ذات بایـد محفوظ بمانـد چون ذاتماننـد مفهوم نیست که با سـلب عوض شود. بنابراین موضوع تـا الاـن به صورت « زیـد » بیـان می شـد ولی الاـن به صورت غیر عمرو بیان می شود. پس ذات، متفاوت نشـده جز به سلب و ایجاب. محمول هم تفاوت نکرده جز به سـلب و ایجاب. ولی سلب محمول، محمول را وارونه می کند و سلب موضوع به معنای اینکه لفظ زیـد را برداریـد نمی باشد بلکه به معنای این است که ذات، همان ذات باشد و فقط فرق به سـلب و ایجاب باشد.

پس جهت اینکه در محمول لفظ « غیر » آورده شـد ولی خود محمول باقی ماند اما در موضوع، لفظ « غیر » آورده شد و مشـیر به موضوع، عوض شد اما خود ذات عوض نشد.

ص: ۸۹۰

پس در هر دو حال « یعنی معدوله المحمول و معدوله الموضوع » بر محمول و موضوع تحفظ شد فقط تفاوت به سلب و ایجاب درست شد و خود آن موضوع و محمول به خاطر اینکه موضوع، ذات بود و محمول، مفهوم بود تغییری در محمول رخ داد ولی در موضوع، تغییری رخ نداد.

بحث امروز:

بیان کردیم که بین موجبه و معدوله فرقی بیان نمی شود چون روشن است زیرا یکی دارای سلب است و یکی دارای سلب نیست اما معدوله الموضوع و سالبه مفادشان یکی می شود لذا اشتباه انداز است در اینصورت باید بررسی شود که در کجا معدوله الموضوع است و در کجا سالبه است.

بیان فرق بین معدوله الموضوع و سالبه:

فرق اول: در معدوله المحمول، رابطه با سلب مقایسه می شد که کدام یک مقدم و کدام یک موخر است اما در معدوله الموضوع کاری به رابطه ندارد بلکه به سور قضیه و حرف سلب کار دارد یعنی به جای رابطه « که در معدوله المحمول ملاحظه می شد و با سلب مقایسه می شد » سور آورده می شود و با سلب مقایسه می شود. اگر سور بر حرف سلب مقدم بود قضیه، معدوله الموضوع می شود مثل « کل لا حیٍّ جماد » لفظ « کل » که سور است بر « لا » مقدم است. « لا » هم بر موضوع داخل شده است. اما اگر سلب مقدم بر سور شود مثل « لیس کل حیٍّ جماد » که « لیس » مقدم بر « کل » شده است.

فرق دوم: در معدوله المحمول تفاوت دومی هم وجود داشت آیا در معدوله الموضوع هم تفاوت دوم وجود دارد؟ می فرماید بله. در جایی که سور در قضیه نیامده تا از طریق تقدم و تاخرِ سور تشخیص داده شود که قضیه چیست باید ملاحظه کرد لفظ « ما » و « الذی » و امثال ذلک که آمده « و سور نیستند » مقدم بر سلب شده یا نه؟ مثل « ما هو لا حی، جمادٌ » یا « الذی هو لاحی جماد » لفظ « ما » و « الذی » مقدم بر سلب شده که معدوله می باشد اما اگر گفته شود « لیس الذی هو حیٌّ جماداً » سالبه می باشد چون « لیس » بر « الذی » مقدم شده است.

فرق سوم: راه سومی در معـدوله بود که راه نیت بود یعنی نیت می کنیم که این قضـیه، سالبه باشد و این نیت را به مخاطب می فهمانیم یا نیت می کنیم که این قضیه، معدوله باشد و این نیت را به مخاطب می فهمانیم.

فرق چهارم: راه دیگری هم وجود دارد که مطابق با راه دوم در معدوله المحمول بود. راه دوم در معدوله المحمول، مواضـعه و قرار داد بود. در اینجـا اینگونه گفته شود: ممکن است کسـی بگویـد اگر لفـظ « لاـ » آورده شـد معـدوله می شود و اگر لفظ « لیس » آورده شـد سـالبه می شود یعنی اگر گفته شود « لیس الحیُّ جماداً » سالبه می شود و اگر گفته شود « کل لا حی جماد» معدوله الموضوع می شود.

پس بین معـدوله الموضوع با سالبه چهار راه فرق بیان شـد ولی برای معـدوله المحمول با سالبه سه فرق بیان شد که در واقع راه اول و دوم که بیان شد یکی به حساب می آید چون در یک قضیه ای که سور وجود دارد. سور با سلب سنجیده می شود و در یک قضـیه ای که سور وجود ندارد جانشـین سور یعنی « ما » و « الذی » با سـلب سنجیده می شود. بنابراین معدوله الموضوع و معدوله المحمول تنها در مورد اول با هم فرق دارند زیرا معیار اول فرق در معدوله المحمول اینگونه بود که مقایسه بین سلب و رابطه می شـد اما در معدوله الموضوع مقایسه بین سـلب و سور می شود. اما دو فرق دیگر، هم در معدوله الموضوع بود هم در معدوله المحمول بود.

ص: ۸۹۲

توضیح عبارت

فاذا اعتبر فیُفَرَّق بینه و بین السلب بسبق السور ان کانت القضیه مسوّره علی السلب

این عبارت باید سر خط نوشته شود.

« بسبق » متعلق به « فیفرق » است البته می توان این را طور دیگر معنا کرد به اینصورت که عبارت « فیفرق بینه و بین السلب » یک جمله است و عبارت « بسبق السور » اول جمله باشد یعنی عبارت به اینصورت باشد « بسبق السور او کما او النیه میزه دروا » که لفظ « میزه دروا » مبتدای موخر شود و « بسبق السور » خبر مقدم شود.

« علی السلب » متعلق به « بسبق » است.

ترجمه: « اگر عدول موضوع اعتبار شد « بیان کردیم که عدول موضوع اعتبار می شود ولی قلیل الفایده است اما الان می گوید اگر معدوله الموضوع اعتبار شد با سالبه چه فرقی می کند؟ می فرماید » بین عدول موضوع و سلب فرق گذاشته می شود به اینکه سور بر سلب مقدم باشد اگر قضیه سور دارد « اما اگر سور ندارد راه دیگری است که در ادامه بیان می شود ».

مثل: « کل لاحی جماد » فکانت معدوله

اگر سور سبقت بر سلب گرفت مثل « کل لا حی جماد ،» چنین قضیه ای معدوله است.

و ان تاخر فکانت سلبا محصلا مثل: « لیس کل انسان کاتبا »

اگر آن سور موخر شد و قهرا سلب مقدم شد پس آن قضیه، سالبه ی محصله می شود مثل « لیس کل انسان کاتبا ».

او کما ـ الکاف اسمیه ـ ای بسبق مثل ما و الذی علیه ان کانت غیر مسوره مثل: « ما هو لا حی »، او « الذی لیس بحی جمادٌ »

ص: ۸۹۳

لفظ « کما » به معنای « مثل ما » یعنی لفظ « ما » و مثل « ما » که « الذی » می باشد لفظ « کما » عطف بر « السور » در سطر ۳ است و لفظ « بسبق » بر آن وارد می شود لذا مرحوم سبزواری لفظ « بسبق » را تکرار می کند.

ضمیر « علیه » به « سلب » بر می گردد. در سطر ۳ آمده « بسبق السور ان کانت القضیه مسوره علی السلب » اما در اینجا به جای « علی السلب » لفظ « علیه » می آورد.

« جماد »: این لفظ خبر برای هر دو قضیه است یعنی « ما هو لا حی جماد » و « الذی لیس بحی جماد ».

ترجمه: یا « ما » و مثل « ما » سبقت بگیرد اگر قضیه، مسوّره نباشد.

نکته: اینکه مصنف تعبیر به « مثل ما » کرده معنایش این نیست که خود « ما » داخل نیست بلکه « ما » و مثل « ما » مراد است مثلاـ گاهی گفته می شود « مثل تو این حرف را نمی زند » مراد این است که تو و مثل تو این حرف را نمی زند. در اینگونه موارد فقط غیر مدخولِ « مثل » مراد نیست بلکه خود مدخول « مثل » هم مراد است.

« الکاف اسمیه»: لفظ « کاف » اسمیه است نه حرفی لذا لفظ « کاف » به معنای « مثل » است.

او النیه ای بالنیه ان لم یکن شی من هذه

این عبارت عطف بر « سبق » است لذا « باء » در « بسبق » بر آن داخل می شود.

ص: ۸۹۴

ترجمه: یا به توسط نیت اگر هیچ یک از اینها نباشد یعنی نه سور داشته باشیم نه « ما » و مثل « ما » باشد.

میزه عن السالبه دروا

میزِ عدول موضوعِ از سالبه را دانستند.

می توان این عبارت را مبتدی موخر قرار داد و لفظ « بسبق السور » در سطر ۳ را خبر مقدم قرار داد یا گفته شود « میزه » مبتدی و « دروا » خبر است و « بسبق السور » متعلق » به این خبر است و عبارت به اینصورت می شود « میزِ عدولِ موضوع _ یعنی معدوله الموضوع _ از سالبه را داشتند به وسیله سبقِ سور یا به وسیله نیت یا به وسیله سبق مثلِ _ ما ».

او بالمواضعه کما مر

این عبارت عطف بر « بسبق السور » است

و من عدول عدم للقنیه ای عدم الملکه الذی وضع له لفظ ثبوتی و الحال انه لیس لا و نحوها نطقیه

« نطقیه » یعنی « منطوقٌ بها ».

مطلب بعدی این است که آیا همیشه باید در معدوله حرف سلب آورده شود و جزء موضوع یا محمول قرار داده شود یا می توان کلمه ای که مفادش سلب است آورده شود و جانشین کلمه ای شود که اثباتی باشد؟ مثلا لفظ « بصیر » امر اثباتی است اگر بخواهید آن را معدوله کنید آیا باید آن را تبدیل به « غیر بصیر » کنید یا می توان لفظ « اعمی » که ظاهرش مثبت و ایجابی است و باطنش سلبی می باشد به جای آن گذاشت؟ مصنف می فرماید این کار اشکالی ندارد. معدوله می تواند به اینصورت باشد که حرف سلب جزء کلمه ی ایجابی شود و تبدیل به « غیر بصیر » گردد می توان از ابتدا عدم ملکه مثل عمی را محمول قرار داد باز هم این قضیه، معدوله خواهد بود.

ترجمه: از اقسام عـدول « یعنی معدوله » است عدم برای قنیه « مراد از قنیه، ایجاب و ملکه است پس مراد از عدم قنیه یعنی عدم ملکه است » یعنی عـدم ملکه ای که وضع شده برای آن عدم، لفظ ثبوتی در حالی که شان این است که کلمه « لا » و نحو « لا » در قضـیه مورد نطق قرار نگرفته « یعنی مـا نطق به لاـ و غیر نکردیم و حرف سـلب نیاوریم با وجود این، از جمله اقسام عـدول خواهد شد ».

مثل: « زید اعمی » فان هذه القضیه معدوله که « زید لا بصیر »

قضیه « زید اعمی » معدوله است و مانند « زید لا بصیر » است.

و مثل: « زید امی کزید لا کاتب »

قضـیه « زید امی » مانند قضیه « زید لا کاتب » است یعنی همانطور که قضیه ی « زید لا کاتب » معدوله است چون حرف سلب دارد، « زید امی » هم با اینکه حرف سلب ندارد به خاطر داشتن معنای سلب، معدوله است.

نکته: قضیه « الله سبوح » و « الله احد » معدوله است زیرا « الله واحد » یعنی « الله غیر مرکب ».

فرق بین سالبه المحمول با سالبه و محصله چیست؟/ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین سـالبه المحمول بـا سـالبه و محصـله چیست؟/ بیـان اقسـام قضـیه حملیه به لحاظ موضوع/ قضایا/ منطق/ شـرح منظومه.

ان قیل قد عرفنا الفرق بین المحصله و المعدوله المحمول (۱)

ص: ۸۹۶

۱– شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۵۱، سطر ۱۰، نشر ناب.

نکته مربوط به جلسه قبـل: در وقتی که می خواستیم معـدوله المحمول درست کنیم بر محمول، بـدون اینکه عوض شود حرف سلب را وارد کردیم. وقتی می خواستیم معـدوله الموضوع درست کنیم بر موضوع، بعد از عوض کردن حرف سـلب وارد شد. الاـن می خواهم این مطلب را بیـان کنم که این در صورتی بود که بخواهیم هم قضـیه ی موجبه ی محصـله را صـادق کنیم هم معـدوله الموضوع را صـادق کنیم. امـا اگر این تصـمیم را نـداشتیم مثلاـ محصـله، کاذب بود می خواستیم معـدوله الموضوع را صـادق کنیم در این صـورت لاـزم نیست موضوع را عوض کنیم. مثلاـ این طور گفته می شود « کـل حی فهو جمـاد » این یک قضـیه ی محصـله است و کاذب می باشـد. وقتی می خواهیـد آن را معدوله الموضوع کنید موضوعِ آن را تغییر نمی دهید بلکه

فقط حرف سلب وارد می شود و گفته می شود « کل لا حی فهو جماد ». وقتی بخواهید هر دو قضیه صادق باشد موضوع را در معدوله الموضوع باید عوض کرد اما اگر نگران صدق و کذب نبودید و خواستید قضیه ی محصله را معدوله الموضوع کنید در این صورت همانطور که محمول تغییر داده نمی شود موضوع هم تغییر داده نمی شود مثلا ـ اگر گفته می شود « کل حی جماد »، آن را تبدیل به « کل لا حی جماد » کنید قضیه ی اول محصله است و کاذب می باشد. دومی معدوله الموضوع است و صادق می باشد اگر بخواهید هر دو قضیه صادق باشد باید به جای « جماد » در قضیه اول « متحرک » آورده شود و گفته شود « کل حی متحرک ». در قضیه دوم یک عبارتی آورده می شود که دارای حرف سلب است ولی اشاره به « حی » می کند. این موجود هم متحرک است مثلا گفته می شود « کل لا جماد فهو متحرک ».

ص: ۸۹۷

پس اگر بخواهید هر دو قضیه صادق بمانند یا هر دو کاذب بمانند باید در موضوع تصرف کرد اما اگر نگران صدق و کذب نباشد فقط می خواهید محصله یا معدوله الموضوع درست کنید. کاری ندارید که کدام صادق و کدام کاذب باشد در اینصورت لازم نیست تصرفی در موضوع شود مثل همین جا که قضیه اینطور بوده « کل حی جماد » که محصله است این، تبدیل به « کل لا حی جماد » یعنی معدوله الموضوع، شد.

بیان اشکال: بین محصله و معدوله فرق گذاشته شد. بین معدوله و سالبه هم فرق گذاشته شد سوال این است که بین معدوله و سالبه و سالبه المحمول چه فرقی هست؟ با داشتن معدوله و سالبه جایی برای سالبه المحمول نمی ماند. وقتی حرف سلب بر محمول وارد شود آن قضیه، معدوله می شود و وقتی حرف سلب بر رابطه وارد شود آن قضیه، سالبه می شود. فرض دیگری وجود ندارد تا حرف سلب بر آن وارد شود و قضیه، سالبه المحمول شود اگر سلب را بر موضوع بیاورید قضیه سالبه المحمول می شود. پس متشکل می گوید قضیه ی سالبه المحمول تصور ندارد و یکی از همان قبلی ها است. اگر بخواهید بین سالبه المحمول و بقیه فرق درست کنید باید بیان کنید که فرق چیست؟

توجه کنید تا اینجا دو فرق گذاشته شد. یکی فرق بین معدوله و محصله گذاشته شد « کاری به موجبه و سالبه ندارد » یک فرق هم بین معدوله المحمول و سالبه ی محصله گذاشته شد. فرق سوم را سائل طلب می کند.

آن دو فرق قبلا بیان شد ولی در اینجا دوباره تکرار می شود. بیان فرق بین معدوله المحمول و محصله: معدوله می تواند موجبه باشد و می تواند سالبه باشد. محصله هم می تواند موجبه باشد و می تواند سالبه باشد. ما به موجبه بودن و سالبه بودنش کاری نداریم بحث ما در این است که معدوله با محصله چه فرقی دارد؟ فرق این است که محمول در محصله، ایجابی است. در اینجا بین موضوع و محمول ایجابی، یا رابطه برقرار می شود مثل « زید بصیر » یا رابطه بین محمول ایجابی قطع می شود مثل « لیس زید ببصیر ». محمول در هر دو صورت، ایجابی است و تغییر نمی کند. در اینصورت رابطه یا برقرار است یا منقطع است. اگر برقرار باشد محصله ی موجبه می شود و اگر قطع باشد محصله ی سالبه می شود ولی در هر دو حال این قضیه، محصله است چون محمولش ایجابی است. پس هر جا محمول ایجابی بود قضیه، محصله است چه رابطه را ایجابی کنید که موجبه ی محصله می شود چه رابطه را سلبی کنید که سالبه ی محصله می شود. این دو قضیه، محصله بود اما در معدوله محمول آن ایجابی نیست بلکه سلبی است مثل « لا بصیر » در اینجا یا رابطه اثبات می شود یا سلب می شود. یعنی یکبار اینگونه گفته می شود « زید لا بصیر » که رابطه را اثبات می کند این را معدوله المحمولِ موجبه می گویند یکبار اینگونه گفته می شود « لیس زید بلا بصیر » که رابطه را سلب می کند این را معدوله المحمولِ سالبه می گویند.

ص: ۸۹۸

نکته: مرحوم سبزواری محصله را به طور مطلق « یعنی بدون قید موجبه و سالبه » با معدوله المحمول به طور مطلق « یعنی بدون قید موجبه و سالبه » سنجید و فرقش را بیان کرد. الان می خواهیم به صورت مطلق نسنجیم و قید موجبه و سالبه را بیاوریم.

توضیح عبارت

ان قیل قد عرفنا الفرق بین المحصله و المعدوله المحمول بان محمول القضیه ان کان وجودیا فهی محصله موجبه و سالبه ک « زید بصیر او لیس ببصیر »

جواب « ان قیل » لفظ « قلنا » در صفحه ۲۵۲ سطر اول است.

« موجبه و سالبه » یعنی « موجبه کانت او سالبه »

فرق بین محصله و معدوله المحمول را شناختیم به اینکه محمول قضیه اگر وجودی بود آن قضیه، محصله است چه موجبه باشد چه محصله باشد مثل « زید بصیر » در قضیه ی موجبه و « زید لیس ببصیر » در قضیه ی سالبه « هر دو هم محصله است چون محمول آن در هر دو لفظ بصیر است ».

و ان کان عدمیا فهی معدوله موجبه و سالبه ک « زید لا بصیر او لیس بلا بصیر »

« موجبه و سالبه »: یعنی « موجبه کانت او سالبه ».

و اگر محمول، عدمی باشد « یعنی حرف سلب جزء آن شده باشد » پس این قضیه، معدوله است مثل « زید لا بصیر » در قضیه موجبه و مانند « زید لیس بلا بصیر » در قضیه ی سالبه.

و کذا عرفنا الفرق بین الموجبه المعدوله و السالبه المحصله

فرق موجبه ی معدوله و سالبه ی محصله را مصنف با عبارت « کذا عرفنا ... » بیان می کند و می گوید این دو چون مشتمل بر نفی هستند لذا خیلی با هم اشتباه می شوند ولی در سالبه، نفی وارد بر رابطه شده و در معدوله، نفی بر محمول وارد شده.

ص: ۸۹۹

اما سه چیز دیگر باقی می ماند و آن اینکه معدوله ی سالبه با سالبه ی محصله سنجیده شود. فرق این دو واضح است و احتیاج به گفتن ندارد چون در معدوله ی سالبه، دو سلب وجود دارد مثل « لیس زید بلا بصیر » اما در سالبه ی محصله یک سلب وجود دارد. به تعبیر دیگر محمولِ هر دو، سلبی است ولی در بین این دو یکی رابطه اش سلبی است و دیگری رابطه اش ایجابی است.

دو مورد دیگر مانده و آن اینکه موجبه ی محصله یکبار با موجبه ی معدوله مقایسه می شود و یکبار با سالبه ی معدوله مقایسه می شود.

بیان فرق موجبه محصله با موجبه ی معدوله: مثل « زید بصیر » و « زید لا بصیر ». فرق این دو واضح است چون معدوله دارای حرف سلب است اما موجبه ی محصله، سلبی ندارد.

بیان فرق موجبه محصله با سالبه ی معدوله: فرق این دو هم روشن است چون سالبه ی معدوله دو سلب دارد اما موجبه ی محصله حرف سلب ندارد.

پس از بین این چهار تا یکی روشن نبود که مرحوم سبزواری همان یکی را بیان کرد اما سه مورد دیگر که روشن بود را رها می کند.

نکته: موجبه معدوله المحمول و سالبه محصله با هم اشتباه می شود چون هر کدام دارای یک حرف سلب هستند اما آیا این یک حرف سلب به محمول تعلق گرفته تا آن قضیه را موجبه معدوله بگویند یا به رابطه تعلق گرفته تا آن قضیه را سالبه محصله بگویند؟ از نظر معنا روشن است که اگر سالبه ی محصله باشد به رابطه تعلق گرفته و اگر موجبه ی معدوله باشد به محمول تعلق گرفته ولی اگر تشخیص داده نشود باید چه کار کرد؟ قبلا جواب این داده شد به اینکه سه فرق درست شد یکی این بود که اگر حرف سلب مقدم بر رابطه بشود سالبه می گویند و اگر حرف سلب، موخر از رابطه بشود آن را معدوله می گویند. فرق دیگر این بود که نوع سلب ملاحظه شود. اگر مثل لفظ « غیر » و « لا » می باشد. معدوله گفته می شود و اگر مثل « لیس » باشد به آن سالبه گفته می شود. فرق سوم این بود که نیت متکلم بدست بیاید.

ص: ۹۰۰

ترجمه: و همچنین شناختیم فرق بین موجبه ی معدوله المحمول و سالبه ی محصله « توجه کنید که قبلا بیان شد هر جا که لفظ معدوله به صورت مطلق بکار رود مراد معدوله المحمول است ».

بانها ان کانت ثلاثیه و تقدم الرابطه علی حرف السلب کانت موجبه لربط الرابطه ما بعدها بالموضوع، و ان تاخر کانت سالبه لسلب الربط

قضیه یا ثلاثی است یا ثنائی است. اگر ثلاثی باشد همان سه فرقی است که بیان شد اما اگر ثنائی باشد دو فرق است به اینکه یا حرف سلب ملاحظه می شود که اگر « غیر » و « لا » بود معدوله می شود و اگر « لیس » بود سالبه می شود یا نیت ملاحظه می شود. در اینجا تقدم سلب بر رابطه و تاخر سلب از رابطه مطرح نیست.

ترجمه: به اینکه قضیه اگر ثلاثی باشد و رابطه بر حرف سلب مقدم باشد این قضیه، موجبه ی معدوله می شود « اما علت اینکه موجبه می شود » به خاطر اینکه رابطه، ما بعد خودش را که محمول سلبی است به موضوع ارتباط داده است « و چون ارتباط داده یعنی اثبات ربط کرده، پس این قضیه، موجبه است اما چون ما بعدِ این رابطه، محمولِ سلبی بوده لذا قضیه، معدوله است » و اگر رابطه موخر از حرف سلب باشد « یعنی حرف سلب مقدم باشد » این قضیه، سالبه است چون این حرف سلب، آن ربط را سلب و پاره می کند.

و ان کانت ثنائیه فلا فارق الا النیه او الاصطلاح علی تخصیص بعض الالفاظ بالایجاب و البعض بالسلب کتخصیص لفظ غیر بالعدول و لیس بالسلب

ص: ۹۰۱

« و ان كانت ثنائيه » عطف بر « ان كانت ثلاثيه » است.

اگر قضیه، ثنایی باشد فارقی بین قضیه ی موجبه ی معدوله و سالبه ی محصله نیست جز نیت متکلم یا وجود اصطلاح بر اینکه بعض الفاظ اختصاص به ایجاب « یعنی به معدوله موجبه » دارد و بعضی الفاظ اختصاص به سلب « یعنی به سالبه محصله » دارد مثل تخصیص لفظِ « غیر » به عدول و لفظ « لیس » به سلب.

لكن ما الفرق بين الموجبه المعدوله المحمول و كذا السالبه البسيطه المحصله و بين الموجبه السالبه المحمول

تا اینجا فرق بیان شد ا لان سائل سوال می کند که چه فرقی است بین موجبه ی معدوله المحمول و سالبه ی بسیطه ی محصله از یک طرف و بین موجبه ی سالبه المحمول از طرف دیگر.

در اینجا در ظاهر سوال از فرق بین این قضایا است اما در واقع سوال به صورت دیگر است که اصلا سالبه المحمول نداریم چون وقتی حرف سلب می آید یا بر محمول وارد می شود که به آن معدوله المحمول گفته می شود یا بر رابطه وارد می شود که سالبه می شود یا بر موضوع وارد می شود که معدوله الموضوع می شود. پس سالبه المحمول در کجا قرار دارد و کدام یک از این سه می باشد؟ چون در هر قضیه سه چیز است که عبارت از موضوع و محمول و رابطه است حرف سلب بر یکی از این سه وارد می شود و ما وقتی بر یکی از این سه وارد کردیم سالبه المحمول را نیافتیم. پس سالبه المحمولی که ادعا کردید کجاست؟ لذا به این صورت سوال می کند که فرق بین سالبه المحمول و سالبه ی محصله و موجبه ی معدوله چیست؟ در سالبه المحمول یک حرف سلب وجود دارد. در موجبه ی معدوله هم یک حرف سلب وجود دارد. در سالبه ی محصله هم یک حرف سلب وجود دارد. از نظر لفظ نمی توان تفاوتی بین آنها گذاشت از نظر معنا هم هر سه یک معنا دارند مثلا « زید لا ـ بصیر » و « لیس زید ببصیر » یک معنا دارد. برای سالبه المحمول مثال نمی زنیم بعداً توضیح می دهیم که مثالش همان « لیس زید ببصیر » است.

توجه کنید که در سالبه المحمول سلب یکبار می آید و دو بار اعتبار می شود نه اینکه سلب، دوبار موجود باشد. اما در موجبه ی معدوله، سلب یک بار می آید و یکبار اعتبار می شود در سالبه ی محصله سلب یکبار می آید و یکبار اعتبار می شود. توضیح این در « قلنا » می آید.

ترجمه: لکن چه فرقی است بین موجبه معدوله المحمول و سالبه ی بسیطه محصله و بین موجبه ی سالبه المحمول؟

« البسیطه »: این قید را مصنف آورد تا ظاهرا سالبه المحمول را خارج کند.

ـ فانا اذا قلنا: « ج لیس ب » فالسلب ان کان جزء من المحمول کانت القضیه موجبه معدوله و ان کان خارجا کانت سالبه فلا یتصور موجبه سالبه المحمول ـ؟

مصنف با این عبارت سوال را به نحو دیگری مطرح می کند. تا الان بیان کرد که این سه با هم چه فرقی دارند؟ یا سالبه المحمول با آن دو قضیه دیگر چه فرقی دارد؟ الان سوالش را عوض می کند و می گوید حرفِ سلب را اگر در محمول بردید به آن سالبه المحمول می گویند و حرف سلب را اگر در رابطه قرار دادید به آن، سالبه محصله می گویند حرف سلب در جای دیگر قرار نمی گیرد؟ « معدوله الموضوع هم که از محل بحث بیرون است چون با اینها اشتباه نمی شود تا بخواهیم فرقش را بیان کنیم » پس برای سالبه المحمول مصداقی پیدا نمی شود مصداقش یا داخل در معدوله می شود یا در سالبه محصله داخل می شود.

مصنف با این عبارت می فرماید زمانی که ما می گوییم « ج لیس ب » در اینجا لفظ « لیس » آیا بر روی « ب » واقع شده یا بر روی رابطه ی بین « ب » و « ج » واقع شده؟ هر کدام که باشد سالبه المحمول نیست.

ص: ۹۰۳

ترجمه: زمانی که می گوییم « ج لیس ب » پس سلب « یعنی لیس » اگر جزء محمول « یعنی جزء ب » گرفته شود آن قضیه، موجبه ی معدوله است و سالبه المحمول نیست و اگر این سلب، خارج از محمول « و وارد بر رابطه » باشد این قضیه، سالبه محصله است پس جای سوال است که موجبه سالبه المحمول تصور نمی شود.

نکته اگر گفته شود که « لیس » جزء محمول می شود یعنی معنای قضیه این می شود « ج، لیس ب است » یا « ج، ب نیست ».

« لیس » اصطلاحا برای سلب است ولی اگر کسی این اصطلاح را قبول نکند و بگوید « لیس » برای معدوله و سالبه هم بکار می رود در اینصورت قضیه « ج لیس ب » را به دو صورت می توان معنا کرد: « ج، لیس ب است » یا « ج، ب نیست ».

قلنا ان السلب خارج عن المحمول فی السالبه و سالبه المحمول کلتیهما

قضیه سالبه را ملاحظه کنید که دارای چهار جزء است:

۱ــ موضوع.

۲ــ محمول.

۳ــ رابطه.

۴ــ حرف سلب.

حرف سلب را بر رابطه وارد کنید این قضیه سالبه محصله می شود مثل « لیس زید هو بقائم » یا « زید لیس هو بقائم » سپس رابطه را حذف کنید. توجه به مفاد قضیه کنید که می گوید محمول که « قائم » است و موجَب می باشد با موضوع که زید است، بی رابطه است بار دیگر در همین قضیه اینطور می گوییم: محمولِ بی رابطه به این موضوع اسناد داده شد « یعنی محمولی را ابتدا بی رابطه با موضوع می کنیم سپس محمول، مقید شد به محمولِ بی رابطه، سپس این محمولِ بی رابطه را بر موضوع حمل کنید به تعبیر دیگر گفتیم « زید لیس بقائم » پس قیام از زید سلب شد. بعداً در اعتبار دوم، « لیس بقائم » را بر « زید » حمل می کنیم. توجه کنید در این قضیه دو کار انجام شده. کار اول این است که « قائم » از « زید » سلب شد. کار دوم این بود که « قائمِ مسلوب » را اعتبار کردیم که برای « زید » باشد. اگر خوب دقت کنید مثل این است که سالبه و معدوله با هم ادغام شدند و قضیه ی ثالثی درست شد.

ص: ۹۰۴

توجه کنید که در سالبه ی محصله چهار اعتبار داریم و در سالبه المحمول پنج اعتبار داریم:

۱ــ موضوع را اعتبار می کنیم.

۲ــ محمول را اعتبار می کنیم.

۳ــ ربط بین این دو را اعتبار می کنیم.

۴ــ پاره شدن و سلب این ربط را اعتبار می کنیم. تا اینجا سالبه محصله است اما اعتبار پنجم این است:

۵ــ اعتبار می کنیم همین سلبی که آمد و رابطه را پاره کرد با خود محمول برای موضوع اثبات شود.

فرق بین سالبه المحمول با سالبه و محصله چیست؟/ بیان اقسام قضیه حملیه به لحاظ موضوع/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین سالبه المحمول بـا سـالبه و محصـله چیست؟/ بیـان اقسـام قضـیه حملیه به لحاظ موضوع/ قضایا/ منطق/ شـرح منظومه.

قلنا ان السلب خارج عن المحموله فی السالبه و سالبه المحمول کلتیهما (۱)

سؤال: بین سـالبه المحمول و معـدوله المحمول و همچنین بین سـالبه المحمول و سـالبه محصـله چه فرقی وجود دارد؟ یعنی این سوال، منحل به دو سؤال شد که در هر سؤال از سالبه المحمول سؤال می شود.

جواب:

بیان فرق سالبه المحمول و معدوله المحمول: در هر معدوله المحمول، حرف سلب با محمول مرکب می شود به طوری که جزء محمول قرار می گیرد و محمول عبارت از محمول به علاوه حرف سلب می باشد. اما در سالبه المحمول حرف سلب با محمول ترکیب نمی شود. محمول، یک مفهوم ایجابی است و بسیط می باشـد. در سالبه ی محصـله هم همینطور است که سـلب، جزء محمول قرار نگرفته بلکه بر رابطه داخل شده است.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۵۲، سطر۱، نشر ناب.

نکته: بین شد در هر سه مورد « یعنی معدوله و سالبه محصـله و سالبه المحمول » یک حرف سلب وجود دارد و معنا هم یکسان است. هم حرف سـلب واحـد است هم معنـا یکی است لـذا این سه بـاهم اشـتباه می شونـد. برای رفع اشـتباهِ سـالبه المحمول و

معدوله المحمول راهی ارائه شد اما وقتی سالبه المحمول و سالبه محصله را ملاحظه کنیم سه اشتراک بین این دو وجود دارد « اما وقتی هر سه را با هم مقایسه کردیم دو اشتراک بین این سه بود زیرا هر سه دارای حرف سلب واحد بودند اولاً و معنایشان هم مثلاً هم بود ثانیاً » و این، اشتباه را قوی می کند. اولاً: هر دو یک حرف سلب دارند ثانیاً: معنای هر دو یکی است ثالثاً: در این دو قضیه، حرف سلب بر رابطه وارد شده است و جزء محمول نیست. در اینجا جا دارد سؤال شود که بین این دو چه فرقی است؟

توجه کنید فرقی که بین سالبه المحمول و معدوله گفه شد فرق بین سالبه محصله و معدوله هم هست یعنی در سالبه ی محصله هیچ وقت سلب، جزء محمول نشده است پس در معدوله، سلب جزء محمول شده اما در سالبه المحمول و سالبه محصله جزء محمول نشده است.

بیان فرق سالبه المحمول و سالبه محصله: در سالبه ی محصله ابتدا موضوع تصور می شود کار دوم این است که محمول تصور می شود. کار سوم این است که رابطه و نسبت بین موضوع و محمول ملاحظه می شود. کار چهارم این است که این رابطه، سلب می شود. یعنی سه تصور و یک عمل وجود دارد:

۱ _ تصور موضوع.

۲ _ تصور محمول.

۳ _ تصور نسبت.

۴ _ سلب نسبت.

در سالبه المحمول همین چهار کار انجام می شود ولی به دنبال آن چهار تا، کار پنجمی هم انجام می شود. در کار پنجم این مطلب اعتبار می شود: حرف سلبی که بر رابطه وارد شده است کنار محمول بیاید و محمولِ مسلوب بر موضوع حمل شود مثلاً اینگونه گفته شود « لیس زید ببصیر » زید و بصیر را تصور می کنیم رابطه بین این دو را تصور می کنیم با کلمه « لیس » این رابطه سلب می شود تا اینجا سه تصور و یک عمل انجام شد یک اعتبار در اینجا لحاظ می شود. آن اعتبار این است: آن سلبی که بر نسبت وارد شده و نسبت را پاره کرد، کنارِ محمول قرار بگیرد و محمول را مسلوب کند و این محمول مسلوب بر موضوع حمل شود یعنی « لیس ببصیر » حمل بر « زید » شود. درباره زیدی که با بصر نسبت نداشت بگوییم با عدم البصر نسبت دارد به عبارت دیگر با بصرِ مسلوب نسبت دارد « یعنی زید با بصر نسبت نداشت. الان همین زیدی که با بصر نسبت نداشت با سلب بصر نسبت پیدا کرد و سلب بصر بر آن حمل شود با آن رابطه برقرار کرد ».

در اینجا توجه کردید که معنا عوض نمی شود فقط یک مطلب استفاده می شود و آن، فایده ای است که ما را به سمت سالبه المحمول کشیده است. ما می توانستیم سالبه ی محصله را بیاوریم و همین معنا را اراده کنیم علت اینکه به سراغ سالبه المحمول رفتیم « تا یک اعتبار اضافه شود » به این خاطر است که فایده داشته. آن فایده این بوده که خواستیم به مخاطب تفهمیم کنیم آن سالبه ای محصله ای که در ابتدا گفته شد منتفی به انتفاء موضوع نبود چون سالبه ی محصله می تواند منتفی به انتفاء موضوع و می تواند منتفی به انتفاء محمول باشد. ما با آوردن سالبه ی محصله به مخاطب می فهمانیم که یک حالت وجود ندارد و آن سالبه، منتفی به انتفاء محمول است نه منتفی به انتفاء موضوع، چون محمولِ مسلوب بر موضوع حمل می شود. اگر موضوع نبود این حمل صحیح نبود. مثلاً وقتی گفته می شود « لیس زید ببصیر » که به صورت سالبه المحمول است مراد، زید معدوم نیست بلکه مراد، زید موجود است در سالبه می توان گفت مراد، زید موجود است که بصر ندارد و می توان گفت مراد، زید معدوم است که بصر ندارد ولی وقتی سالبه المحمول گفته شود مراد این است که این قضیه، سلبِ محمول دارد و انتفاء موضوع ندارد.

توجه کنید که در اینجا سالبه المحمول مثل موجبه ی معدوله المحمول می شود همانطور که در موجبه ی معدوله المحمول احتیاج به وجود موضوع است در سالبه المحمول هم احتیاج به وجود موضوع است لذا اگر سالبه محصله که احتیاج به وجود موضوع ندارد را تبدیل به سالبه المحمول کنند. سالبه ی محصله را مثل موجبه معدوله کردند یعنی در حکم موجبه ی معدوله قرار دادند به اینکه احتیاج به موضوع دارد و منتفی به انتفاء موضوع نیست.

توجه کردید که تا اینجا هم سالبه المحمول توضیح داده شد هم فایده اش بیان گردید اما یک فایده ی دیگر اینکه نفی تأکید شده. البته این نفی چون در اعتبار خودمان تأکیده شده لذا خیلی مهم نیست چون در خارج، نفی تکرار نشده تا تأکید شود بلکه در اعتبار تأکید شده است.

نکته: بعد از اینکه سالبه ی محصله را مورد اعتبار قرار می دهیم و در آن اعتبار جدید می شود، کاری می کنیم که این سالبه ی محصله از دو جهت شبیه به معدوله می شود یکی از این جهت که موضوع، موجود شود و منتفی نگردد دیگر اینکه حرف سلب که در محمول نبود در محمول آورده شود.

در معدوله حرف سلب، در نطق هم جزء سلب قرار داده شده در سالبه المحمول حرف سلب، در اعتبار جزء سلب قرار داده شده اما در نطق، سلب وارد بر رابطه شده نه اینکه جز سلب شود.

نکته: آیا لازم است لفظ « لیس » کنار لفظ « بصیر » بیاید یا اگر قبل از « زید » بیاید اشکالی ندارد؟ جواب این است که اگر بخواهید قرینه ی داخلی داشته باشید لفظ « لیس » باید کنار « بصیر » باشد اما اگر به قرینه خارجی اعتماد کنید می توان لفظ « لیس » را در صدر قضیه آورد و گفت « لیس زید ببصیر » و سالبه المحمول باشد. « زید لیس ببصیر » هم سالبه المحمول است. پس اگر گفته شود لفظ « لیس » کنار « بصیر » بیاید کار خوبی است ولی به شرطی که ما به دنبال قرینه ی داخلیه باشیم اما اگر به قرینه خارجیه هم اکتفا کنیم لازم نیست « لیس » حتما کنار محمول آورده شود.

ص: ۹۰۸

نکته: در سالبه محصله بین محمول ایجابی و موضوع، سلب ربط شد. الان که می خواهید سالبه المحمول درست کنید در اعتبار خودتان بین محمول سلبی « نه وجودی » و موضوع، ایجاد ربط « یعنی ربط سلب » می کنید.

توضیح عبارت

قلنا ان السلب خارج عن المحمول فی السالبه و سالبه المحمول کلتیهما

سلب، در سالبه محصله و سالبه المحمول هر دو، خارج از محمول است و همین مطلب باعث فرق این دو با موجبه معدوله است چون سلب در موجبه معدوله، جزء محمول می شود و خارج از محمول نیست.

الا ان فی سالبه المحمول زیادهُ اعتبارٍ

این عبارت فرق بین سالبه محصله و سالبه المحمول را بیان می کند و به معدوله کاری ندارد. در سالبه المحمول زیادی اعتبار است که در سالبه ی محصله نیست.

فانا فی السلب نتصور الموضوع و المحمول ثم النسبه الایجابیه بینهما و نرفع تلک النسبه و فی سالبه المحمول نتصور الموضوع و المحمول و النسبه الایجابیه و نرفعها ثم نعود و نحمل ذلک السلب علی الموضوع

« السلب »: یعنی سالبه محصله.

در سالبه محصله چهار کار انجام می شود ابتدا موضوع را تصور می کنیم سپس محمول را تصور می کنیم سپس نسبت ایجابیه بین موضوع و محمول تصور می شود و آخرین کار این است که این نسبت ایجابی را رفع می کنیم ولی در سالبه المحمول این چهار تا هست یعنی موضوع و محمول و نسبت ایجابیه را تصور می کنیم و نسبت ایجابی را رفع می کنیم کار پنجم این است که آن سلب « اما نه سلب خالی بلکه مسلوب » را حمل بر موضوع می کنیم « چون سلب، قابل حمل نیست لذا حمل بر موضوع نمی شود آنچه که حمل می شود مسلوب است ».

اشعاراً بان ذلک السلب عند وجود الموضوع

مصنف با این عبارت می خواهد فایده سالبه المحمول را بیان کند. چرا سالبه المحمول آورده می شود با اینکه زحمت آن بیشتر است؟ با این عبارت بیان می کند که این سلب از آن سلب هایی می باشد که موضوعش موجود است و منتفی به انتفاءِ موضوع نیست.

فانه اذا لم یصدق ایجاب المحمول علی الموضوع لصدق سلبه علیه فیتکرر اعتبار السلب فیها بخلاف السالبه

« ایجاب المحمول »: از باب اضافه صفت به موصوف است یعنی محمول ایجابی.

با سلب رابطه، در سالبه محصله بیان شد که محمول موجبه « یعنی محمول ایجابی و وجودی » حمل بر موضوع نمی شود. مفهوم این عبارت این است که محمول سلبی حمل می شود یعنی همین اندازه که سالبه محصله تنظیم شد راه برای سالبه المحمول باز شد چون وقتی گفته شد سالبه محصله معنایش این است که محمول ایجابی بر موضوع حمل نمی شود طرف مقابل می گوید پس محمول سلبی حمل می شود. چون غیر از این دو حالت، حالت سومی نیست.

پس هر سالبه ی محصله اشاره به سالبه المحمول دارد بستگی به این دارد که ما آن را اعتبار کنیم یا نکنیم.

ترجمه: اگر محمول وجودی حمل بر موضوع نشد سلبِ این محمول بر موضوع صادق خواهد بود. « چون اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین ممکن نیست ».

نکته: عبارت « فانه اذا لم یصدق » می تواند تعلیل برای « اشعاراً » باشد یعنی چگونه این اشعار حاصل می شود؟ جواب این است که وقتی محمول ایجابی را بر می داریم با توجه به قانون استحاله ی تناقض باید محمول سلبی گذاشته شود. پس بنابراین وقتی محمول سلبی گذاشته شد اشاره می کنیم به اینکه موضوع وجود دارد. می توان تعلیل برای « نعود و نحمل ذلک السلب علی الموضوع » قرار داد. یعنی گفته می شود که چرا آن سلب بر موضوع حمل می شود؟ جواب می دهد که وقتی نتوان ایجابی را حمل کرد سلبی حمل می شود.

ص: ۹۱۰

نکته: همیشه بعد از هر سالبه ی محصله ای که موضوع وجود دارد، بالقوه سالبه المحمول را هم داریم. این بالقوه، زمانی که آن را اعتبار کنید بالفعل می شود. توجه کنید که در خارج، بالفعل نمی شود بلکه در اعتبار شما بالفعل می شود.

فیتکرر اعتبار السلب فیها بخلاف السالبه

این عبارت اشاره به فایده دوم دارد. مضف فایده دوم را با فاء تفریعیه متفرع بر فایده اول کرده است و آن را یک فایده مستقل حساب نکرده است. می توان این را تفریع بر « ثم نعود و نحمل » قرار داد یعنی وقتی عود و حمل کردید سلب، تکرار می شود. ترجمه عبارت اینگونه می شود: وقتی که وجود موضوع را فهمیدی سلب را هم تکرار کردی.

توجه کنید همانطور که عبارت « فانه اذا لم یصدق » تعلیل بر « ثم نعود و نحمل » باشد بهتر است. در اینجا هم اگر عبارت « فیتکرر... » تعلیل بر « ثم نعود و نحمل » باشد بهتر است.

ففی السالبه اربعه امور و فی سالبه المحمول خمسه امور و فی المعدوله حرف السلب جزء

مضف از اینجا خلاصه گیری می کند و می گوید در سالبه محصله، ۴ امر اتفاق می افتد که سه تا از سنخ تصور و یکی از سنخ عمل است اما در سالبه المحمول ۵ امر اتفاق می افتد که سه تا از سنخ تصور و یکی از سنخ عمل است و یکی از سنخ اعتبار است. اما فرق بین معدوله با این دو تا این است که در معدوله، حرف سلب جزء محمول است ولی در سالبه محصله و سالبه المحمول در سطر اول صفحه ۲۵۲ بیان کرد « ان السلب خارج عن المحمول ».

ص: ۹۱۱

اذا عرفت هذا فاعلم ان کثیراً منهم ذهبوا الی ان سالبه المحمول کالسالبه فی عدم استدعاء وجود الموضوع و لیس بحق

وقتی این مطلب را شناختی بدان که کثیری از منطقیین رفتند به اینکه سالبه المحمول مثل سالبه محصله است در اینکه وجود موضوع را استدعا نمی کند. ما گفتیم سالبه المحمول مثل معدوله است و استدعای وجود موضوع را می کند یعنی مشروط به این است که موضوعش موجود باشد اما بعضی گفتند این مثل سالبه محصله است همانطور که سالبه محصله گاهی منتفی به انتفاء محمول می شود و گاهی منتفی به انتفاء موضوع می شود سالبه المحمول هم گاهی منتفی به انتفاء محمول می شود و گاه منتفی به انتفاء موضوع می شود.

مصنف می فرماید کدام این گروه حق نیست چون سالبه المحمول در واقع موجبه است زیرا سالبه المحمول، ربط سلب است نه سلب ربط چنانکه قبلاً در متن اشاره کردیم که در صفحه ۲۵۰ سطر ۵ قوله « و دونه محصله و سالبه المحمول ایجابا تعد اذ ربط سلب لیس سلب الربط » بیان شد.

به عبارت دیگر: سالبه المحمول، موجبه است و در موجبه، وجود موضوع لازم است نتیجه گرفته می شود که در سالبه المحمول چون نوعی از موجبه است پس وجود موضوع لازم است.

بیان تقسیم قضیه حملیه به لحاظ محمول/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان تقسیم قضیه حملیه به لحاظ محمول/ قضایا/ منطق/ شرح منظومه.

جعل الجهات جزء للمحمول ایضا قد علم (۱)

بحث در تقسیم قضیه حملیه به لحاظ محمول بود اقسامی ذکر شد یک قسم عبارت از قضیه محصله بود. قسم دوم عبارت از از قضیه ی معدوله بود قسم سومی هم اضافه شد که عبارت از سالبه المحمول بود. هر سه قسم توضیح داده شد.

ص: ۹۱۲

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۵۲، سطر ۱۰، نشر ناب.

سوال: آیا سالبه المحمول باید جدا حساب شود یا در یکی از دو قسم قبلی یعنی محصله و معدوله مندرج شود؟ کلام مرحوم سبزواری نشان می داد که اگر سلب، جزء محمول شود معدوله خواهد بود و اگر حرف سلب جزء محمول نشود محصله خواهد بود.

پس به نظر می رسد که مصنف دو قسم قضیه حملیه به حسب محمول درست کرده که یکی معدوله و یکی محصله است لذا این سوال پیش می آید که سالبه المحمول جزء کدام یک از این دو هست آیا جزء محصله ها است یا جزء معدوله هاست. به

عبارت دیگر آیا سالبه المحمول را باید تحت موجبه ی معدوله المحمول حساب کرد یا تحت سالبه ی محصله حساب کرد؟

جواب: یکبار خصوصیت ها ملاحظه می شود می بینیم در معدوله به خاطر موجبه بودن، وجود موضوع لازم است و نمی توان گفت معدوله با انتفاء موضوع صادق است. در سالبه المحمول هم همین وضع است در اینجا هم موضوع باید موجود شود نمی توان سالبه المحمول را با نفی موضوع صادق گرفت. پس از این جهت می توان گفت سالبه المحمول ملحق به معدوله می شود نه اینکه مندرج در تحت معدوله باشد چون معنای اندراج این است که مصداق برای معدوله باشد در حالی که مصداق نیست. در معدوله شرط شد که باید محمول با سلب مرکب شود و در سالبه المحمول، این ترکّب را نداریم پس شرط معدوله در سالبه المحمول موجود نیست. بنابراین نمی توان سالبه المحمول را مصداق و فردی برای معدوله قرار داد مگر اینکه گفته شود ملحق به معدوله می شود از این جهت که در معدوله، وجود موضوع شرط است در سالبه المحمول هم وجود موضوع شرط است.

ص: ۹۱۳

از جهت دیگر نگاه می کنیم می بینیم در سالبه المحمول، محمول از موضوع بریده شده است. در سالبه محصله هم همین کار را می کنیم یعنی محمول را از موضوع می بُریم. از این جهت می توان سالبه المحمول را ملحق به سالبه محصله کرد. در اینصورت هم آن را فردی برای سالبه محصله قرار نمی دهیم بلکه آن را ملحق می کنیم.

اما آیا می توان آن را فرد برای یکی از این دو قرار داد؟ واضح است که نمی توان فرد قرار داد چون شرایطی که در سالبه محصله داریم در سالبه المحمول نداریم. شرایطی که در معدوله داریم در سالبه المحمول نداریم. اینطور نیست که سالبه المحمول را بتوان فردی از معدوله قرار داد و گفت تمام خصوصیات معدوله در آن هست چون اگر چیزی فرد ماهیت باشد باید تمام خصوصیات ماهیت در آن فرد باشد حال اگر بخواهیم سالبه المحمول را فرد برای سالبه محصله یا فرد برای موجبه معدوله قرار دهیم باید تمام خصوصیات موجبه معدوله یا سالبه محصله را داشته باشد در حالی که ندارد پس نمی تواند فرد برای هیچکدام باشد در اینجا سوال می شود که اگر فرد برای هیچکدام نیست عبارت مرحوم سبزواری چگونه توجیه می شود که فرمود: « اگر حرف سلب جزء محمول شود معدوله خواهد بود و دونِ آن، محصله خواهد بود ».

توجه کنید که « محصله » در عبارت مرحوم سبزواری به معنای عام قرار داده می شود تا شامل سالبه المحمول هم بشود « چون در سالبه المحمول، محمول از موضوع بُریده می شد همانطور که در محصله این کار می شد » یعنی عامی که سلب، جزء محمولش نیست. هر چیزی که سلب، جزء محمولش نباشد را محصله می گوییم که سالبه المحمول هم جزء آن است چون سلب در سالبه المحمول، جزء محمول نیست. سلب دوباره اعتبار می شود ولی جزء محمول قرار داده نمی شود. اما اگر « محصله » به معنای خاص قرار داده شود و تعمیم داده نشود یعنی اینگونه گفته شود که محصله عبارت از آن است که محمولش اثباتی باشد و سلب در آن نه اعتبار شده باشد نه ترکیب شده باشد. اگر ترکیب شود معدوله می شود و اگر اعتبار شود سالبه المحمول می شود. در اینصورت چنین محصله ای شامل سالبه المحمول نمی شود ولی مرحوم سبزواری در شعر لفظ « محصله » را مقید نکرده بنابراین اگر محصله را عام بگیرید به طوری که سالبه المحمول در آن داخل باشد اشکالی ندارد و در ادامه خود مصنف می فرماید سالبه المحمول، موجبه است و باید موضوعش موجود باشد. این مطلب نشان می دهد که مصنف قائل به سالبه المحمول است و این را داخل در محصله کرده ولی چون در محصله احتیاج به موضوع نداریم بدنبال کلامش می گوید سالبه المحمول اینگونه نیست. فکر نکنید از آن محصله هایی است که احتیاج به موضوع ندارد بلکه محصله ای است که احتیاج به موضوع دارد. پس روشن است که مراد از «محصله » را عام گرفته و شامل سالبه المحمول هم قرار داده است لذا توهم شده که شاید در سالبه المحمول مثل محصله های سالبه، احتیاج به موضوع نباشد لذا بدنبال آن گفته سالبه المحمول از محصله هایی است که احتیاج به وجود موضوع دارد و این نشان می دهد که سالبه المحمول را ملحق به یکی از این دو می کند ولی فرد هیچکدام از این دو قرار نمی دهد.

بحث امروز: قضیه حملیه به لحاظ محمول تقسیم به سه قسم شد. الان می خواهد دو تقسیم دیگر برای قضیه حملیه به حسب محمول بیان کند.

بیان تقسیم دوم قضیه حملیه به لحاظ محمول: گاهی در قضیه حملیه، جهت ذکر می شود و گاهی ذکر نمی شود. جهت، کیفیتِ نسبت است یعنی بین محمول و موضوع یک نسبتی برقرار می شود که دارای یک کیفیتی است گاهی این نسبت حالتِ ضرورت دارد گاهی حالت امکان دارد گاهی حالت امتناع دارد.

این کیفیتِ نسبت اگر تصور شود به آن جهت گفت می شود و اگر فقط به تصور اکتفا شود به آن، جهت ذهنی گفته می شود و اگر تلفظ کنید جهت لفظی می شود. اگر آن کیفیت نسبت را تصور نکنید ماده می شود که بحث آن بعداً می آید.

در همه حال، آن ماده حاصل است چون در هر قضیه ای ماده حاصل است زیرا نیاز به تصور ما ندارد. در بعضی قضایا جهت ذهنی وجود دارد و در بعضی دیگر جهت لفظی هم وجود دارد. توجه کنید که ما تعبیر به « جهت ذهنی » و « جهت لفظی » نمی کنیم وقتی تعبیر به « جهت » می کنیم معنایش این است که تصور شده است حال یا عقلاً این جهت را داریم یا لفظاً داریم وقتی آن را تصور می کنیم به آن، جهت گفته می شود. الان می خواهیم جهتی را در قضیه ذکر کنیم در جایی که جهت، ذکر نمی شود و به واقع اعتماد می شود این تقسیمی که می گوییم مطرح نمی باشد. این تقسیم در صورتی است که جهت ذکر شود. وقتی جهت ذکر شود دو حالت پیدا می کند. یا جهت برای نسبت آورده می شود و گفته می شود « زید کاتب بالامکان ». رابطه ای بین زید و کاتب است که ما آن رابطه را متصف به امکان می کنیم این امکان، کیفیت نسبت می شود که در واقع همان جهت می باشد. این هم مورد بحث نیست.

ص: ۹۱۵

پس جـایی که جهت « یعنی کیفیت نسـبت » ذکر نمی شود مورد بحث نمی شود و جـایی که جهت ذکر می شود ولی کیفیت نسـبت قرار داده می شود نیز مورد بحث نمی باشـد. امـا یـک جـا هست که جهت « یعنی کیفیت نسـبت » ذکر می شود و جزء محمول قرار داده می شود نه اینکه رابطه باشـد مثلاـ گفته نمی شود « زیـد کـاتب بالامکان » بلکه گفته می شود « زیـد ممکن الکتابه » کلمه « بالامکان » که کیفیت نسبت بود جزء محمول قرار داده می شود.

پس تقسـیم به این صورت در می آیـد که در هر قضـیه حملیه ای یـا کیفیت نسـبت جزء محمول است یا نیست. جایی که جزء محمول باشد مانند « زید ممکن الکتابه » و جایی که جزء محمول نباشد مانند « زید کاتب بالامکان ».

در صورتی که جهت، جزء محمول نباشد می توان جهت را ضـرورت، امکان، امتناع یا اقسام دیگر قرار داد. اما در صورتی که جهت، جزء محمول باشد همه جا قضـیه، ضـروریه می باشد یعنی کیفیت نسبت در همه جا ضرورت می شود مثل « زید ممکن الکتابه بالضـروره » و گفته نمی شود « زید ممکن الکتابه بالامکان ». امکان و قوه ی کتابت برای انسان ضـرورت دارد اما خود کتابت برای انسان ممکن است.

پس وقتی « کاتب » که محمول بود تبدیل به « ممکن الکتابه » شد آن کیفیتِ نسبت هم عوض می شود یعنی کیفیت نسبتی که تا الان امکان بود، ضرورت می شود.

قضـیه « زید انسان » که گفته می شود مراد « زید انسان بالضـروره » است و مانند « زید ضروری الانسانیه » که کیفیت نسبت در اینجا هم بالضـروره است و مانند « زیـد کـاتب » وقتی که تبـدیل به « زیـد ممکن الکتـابه » شود بالضـروره می شود و مانند « شریک الباری موجود بالامتناع » که تبدیل به « شریک الباری ممتنع الوجود » شود بالضروره می شود.

ص: ۹۱۶

پس در همه جا قضیه بعد از اینکه کیفیت نسبت جزء محمول شد ضروریه می شود و کیفیت نسبت تقسیم به اقسامی نمی شود.

شیخ اشراق در حکمه الاشراق می گوید موجهات را مطرح نکنید ما موجهات نداریم. فقط یک قضیه داریم و آن قضیه، ضروریه است. غیر از قضیه ضروریه، هیچ قضیه ای نداریم. ایشان تمام قضایای موجهه را به قضیه ضروریه، برمی گرداند. آنچه را که بقیه کیفیت نسبت قرار می دهند شیخ اشراق جزء محمول قرار می دهد وقتی جزء محمول کرد همه قضایا ضروریه می شوند لذا منطق را مختصر مطرح کرده و به سراغ ضرورتهای دیگر و امکانهای دیگر نرفته. تمام کیفیت های نسبتی که بحث سنگین موجهات را در منطق تشکیل می دهد حذف کرده است و گفته یک قضیه موجهه داریم. یعنی قضیه یا مطلقه است یعنی جهت در آن ذکر نشده یا قضیه، موجهه است یعنی توجیه شده و جهت در آن ذکر شده است.

نتیجه بحث این شد که می توان قضیه حملیه را به اعتبار محمول به تقسیم دوم، تقسیم کنیم. در تقسیم اول دو قسم شد که یکی معدوله و یکی محصله بود اما در تقسیم دوم هم دو قسم شد یکی آنکه جهت، جزء محمول است که به آن ضروریه گفته می شود دیگر آنکه جهت، جزء محمول نیست که به آن ضروریه، دائمه، ممکنه و ... می گویند.

توضیح عبارت

جعل الجهات جزءً للمحمول ایضا قد عُلم

توجه کنید که مصنف، جهات را مطرح می کند نه مواد را. مواد در قضایا ذکر نمی شوند وقتی ذکر نشوند نه جزء محمول می شوند نه کیفیت قضیه قرار داده می شوند. مواد، یک امر واقعی اند که همان جهت می باشند ولی به شرطی که ذکر نشوند. اگر ذکر شوند جهت می باشند. اگر ذکر شدند و جزء محمول قرار داده نشد در این صورت داخل در این بحثی که الان می کنیم نمی باشد بلکه عِدل و قسیم آن می شود اگر جهت، جزء محمول قرار داده شود همین است که الان با عبارت « جعل الجهات .... » بیان می کند.

ص: ۹۱۷

« ایضا »: یعنی کالسلب. به عبارت دیگر همانطور که سلب را می توانستی جزء محمول کنی جهت را هم مثل سالب می توان جزء محمول کرد.

ترجمه: قرار دادن جهات جزء محمول، به اعتبار تقسیم حملیه دانسته شده است « یعنی به عنوان قسمی از حملیه دانسته شده است ».

ای قسمه القضیه الی ما یجعل فیها الجهه جزء من المحمول و الی غیره کما فی السلب، قسمه بحسب المحمول

« قسمه القضیه » مبتدی است و « قسمه بحسب المحمول » خبر است.

ضمیر « غیره » به « ما » در « ما یجعل » برمی گردد که کنایه از قضیه بود.

لفظ « کما فی السلب » بیان برای « ایضا » است.

ترجمه: قسمت قضیه به قضیه ای که در آن قضیه جهت، جزء محمول می شود و به غیر چنین قضیه ای که جهت، جزء محمول شده است همانطور که در سلب بود « یعنی آن چیزی که به حسب سلب تقسیم شد قسمت به حسب محمول بود آن چیزی هم که به حسب جهت، تقسیم شد قسمت به حسب محمول است. پس در قسمت به حسب محمول، دو تقسیم وجود دارد که در تقسیم اول دو قسم درست شد در تقسیم دوم هم دو قسم درست شد » قسمت به حسب محمول است.

فالکتبُ بالامکانِ الانسانَ لزم

« کتب بالامکان » یعنی « کاتب بودن بالامکان » به تعبیر خلاصه تر « ممکن الکتابه بودن ».

ترجمه: ممکن الکتابه بودن، انسان را لازم است « یعنی انسان، لازم دارد کَتبِ بالامکان را ولی کتب بالامکان، انسان را لازم ندارد بلکه لازمِ انسان است ».

ص: ۹۱۸

فیصیر القضیه حینئذ ضروریه کما سننقل عن الشیخ الاشراقی

ترجمه: قضیه ی « الانسان کاتب بالامکان » در این هنگام « که امکان، جزء محمولش قرار داده شد و محمول، کاتب نشد بلکه ممکن الکتابه شد » ضروری می شود « و گفته نمی شود الانسان کاتب بالامکان بلکه گفته می شود الانسان ممکن الکتابه بالضروره » همانطور که بعداً در صفحه ۲۶۳ از شیخ اشراق نقل می کنیم « که ایشان همه قضایای ممکنه را به قضایای بتّیه برگردانده است ».

صفحه ۲۱۸ سطر ۱۳ قوله « و ایضا »

این عبارت تقسیم دیگری برای قضیه حملیه به لحاظ محمولش است. در دو تقسیم قبلی چیزی جزء محمول قرار داده می شود و به تعبیری با محمول مرکب می شد. در تقسیم اول، سلب با محمول مرکب شد در تقسیم دوم، جهت با محمول مرکب شد. در هر دو، بحث از ترکیب بود اما در تقسیم سوم بحث از ترکیب نیست بلکه محمول تقسیم به کون تام و کون ناقص می شود.

بیان تقسیم سوم قضیه حملیه به لحاظ محمول: در این تقسیم، محمول به کون تام و کون ناقص تقسیم می شود به عبارت دیگر تقسیم به وجود مطلق « یعنی کون تام » و وجود مقید « یعنی کون ناقص » می شود. در جمله « کان زید » که لفظ « کان » تامه است معنایش « تحقق زید » می شود یعنی « کان » تامه به معنای مطلق وجود است. اما « کان » ناقصه در جمله « کان زید کاتبا » به معنای مطلق وجود نیست بلکه مراد وجود کتابت است یعنی وجودِ مقید به کتابت مراد است. و در « کان زید قائما » یعنی وجودِ مقید به قیام مراد است.

ص: ۹۱۹

خبر در « کـان » نـاقصه، وجود است ولی وجود خـاص مثلاـ وجود کتابت، وجود علم و ... است اما خبر در « کان » تامه آورده نمی شود ولی اگر آورده شود همان « موجود » است یعنی « کان زید » به معنای « کان زید موجوداً » است.

پس در کون تام، وجود به صورت مطلق می آید اما در کون ناقص، وجودِ مقید آورده می شود. ولی اگر « کان » آورده نشود بلکه خود موضوع و محمول آورده شود قضیه، حملیه می شود اگر چه لفظ « کان » هم باید حملیه می باشد.

ممکن است در اینجا کسی بگوید که محمول را به اعتبار وجود مقید، تقسیم کنید و بگویید محمول، گاهی وجودی است که مقیـد به کتـابت است در اینصورت، کـاتب می شود و گاهی وجودی است که مقیـد به قیام است در اینصورت قائم می شود و گـاهی وجـودی است که مقیـد به علم است در اینصورت عـالم می شود و هکـذا. جواب داده می شود که این تقسـیم، تقسـیم منظمی نیست و نمی توان آن را در تحت یـک قاعـده آورد. مـا توانستیم وجود مطلق و مقیـد را تحت قاعـده بیاوریم و بگوییم وجـود مطلـق « موجـود » است و وجـود مقیـد هر چه غیر از « موجـود » است یعنی هر چه وجود خـاص است. امـا اگر بخواهید وجود مقید را تقسیم کنید باید آن را جزئی کنید اگر جزئی شود نمی تواند تحت قاعده قرار بگیرد.

پس قضیه حملیه به تقسیم سوم، به دو قسم تقسیم می شود:

۱ــ هل بسیطه. ۲ــ هل مرکبه.

ص: ۹۲۰

وقتی گفته می شود « زید موجود » این قضیه در جواب هل بسیطه گفته می شود اما « زید کاتب » در جواب هل مرکبه گفته می شود یعنی هل مرکبه، سوال از وجود زید نمی کند بلکه سوال از وجود خاصی برای زید می کند. ولی هل بسیطه سوال از وجود زید می کند.

توضیح عبارت

و ایضا ای قسمه اخری بحسب المحمول

مصنف لفظ « ایضا » را با عبارت « ای قسمه اخری بحسب المحمول » توضیح می دهد. یعنی علاوه بر تقسیم اول و تقسیم دوم همچنین تقسیم سومی داریم که آن هم به حسب محمول است.

هی انه المطلق من الوجود و المقید من الوجود

آن قسمت این است که محمول، گاهی مطلقِ از وجود « یعنی وجود مطلق » است و گاهی مقیدِ از وجود « یعنی وجود مقید » است.

هل به ای بالمذکور تُبَدَّد

« تبدد » به معنای « تنقسم » است.

« هل » به سبب آنچه که ذکر شد « یعنی به مطلق و مقید » تقسیم می شود می توان اینگونه گفت: قضیه ی هلیه به وسیله آنچه که ذکر شد « یعنی وجود مطلق و وجود مقید » به دو قسم بسیطه و مرکبه تقسیم می شود « یعنی گفته می شود این قضیه، هلیه ی بسیطه است یعنی در جواب هل بسیطه می آید یا هلیه ی مرکبه است یعنی در جواب هل مرکبه می آید ».

ای اذا کان محمول القضیه وجوداً مطلقا مثل: « الانسان موجود » فالقضیه هلیه بسیطه و اذا کانت وجوداً مقیداً فهی هلیه مرکبه مثل « الانسان کاتب »

ص: ۹۲۱

زمانی که محمول قضیه، وجود مطلق باشد مثل « الانسان موجود » پس قضیه، هلیه بسیطه می شود و وقتی محمول قضیه، وجود مقید باشد پس آن قضیه، هلیه مرکبه می شود مثل « الانسان کاتب ».

« اذا کانت »: به صورت مونث آمده شاید بتوان گفت لفظ « محمول » به « قضیه » اضافه شده و کسب تانیث کرده و ضمیر، مونث آمده است.

بیان معنای « جهت »/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه ۹۵/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان معنای « جهت »/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه

الموجهات و اذا فرغنا من التقسیمات الثلاثه للحملیه شرعنا فی رابعها (۱)

بیان شد که قضیه حملیه به چهار اعتبار تقسیم می شود

۱ _ به اعتبار موضوع.

۲ _ به اعتبار محمول.

۳ _ به اعتبار رابطه.

۴ _ به اعتبار جهت.

بحث از قسم اول تمام شد. بحث از قسم سوم چون قبلا بحث شده بود اشاره کردیم که در جای خودش بحث شده. بحث از قسم دوم هم ذکر شد الان وارد بحث در چهارمین تقسیم قضیه حملیه است که به اعتبار جهت می باشد.

قبل از تقسیم حملیه به اعتبار جهت باید بیان کرد که جهت چیست؟ بعد از بیان آن وارد تقسیم شویم.

بیان معنای جهت: مصنف می فرماید در هر قضیه ای یک رابطه و نسبتی بین موضوع و محمول وجود دارد. گاهی از اوقات لفظی که این نسبت و رابطه را افاده کند در کلام آورده می شود. گاهی لفظی آورده نمی شود اما نسبت وجود دارد یعنی گاهی گفته می شود « زید هو قائم » که لفظ « هو » به جای رابط آورده می شود تا آن نسبت، تفهیم شود. گاهی هم گفته می شود « زید قائم » که رابطی ذکر نمی شود. در هر دو صورت، نسبت بین موضوع و محمول وجود دارد. این نسبت حالات مختلف و به عبارت دیگر کیفیات مختلف می تواند داشته باشد. گاهی از اوقات نسبتی است که از حالت آن تعبیر به « وجوب » می شود. گاهی حالتش حالتی است که از آن تعبیر به « امکان » می شود. گاهی تعبیر به « امتناع » می شود. از « وجوب » تعبیر به « ضرورت » می شود که آن هم دارای اقسامی است که بعداً روشن می شود. ولی فعلا به طور کلی گفته می شود هر نسبتی که در قضیه است دارای کیفیتی از کیفیات است. آن کیفیت را اگر به واقع قضیه توجه کنیم، ماده می نامیم و اگر آن

کیفیت را تصور کنیم آن را جهت می نامیم و اگر علاوه بر تصور، تلفظ هم کنیم آن کیفیت که به آن تلفظ شده، جهت لفظیه نامیده می شود و برای اینکه با آن تصور فرق کند آن کیفیتی را که تصور کردیم جهت عقلیه می نامیم. پس در اینجا سه اصطلاح است:

ص: ۹۲۲

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۵۹، سطر۱، نشر ناب.

۱ _ ماده که همان کیفیت واقعی است « چه تصور بشود چه نشود، چه تلفظ بشود چه نشود » که موجود است پس در هر قضیه ای ماده، موجود است به این ماده، عنصر هم گفته می شود.

۲ _ کیفیت را فقط تصور کنیم و تلفظ نکنیم. در اینصورت اسمِ آن کیفیتِ تصور شده را جهت عقلیه می گوییم « نه جهت ذهنیه ».

۳ _ کیفیت را بعد از تصور، تلفظ هم بکنیم. به این، جهت لفظیه می گویند.

اگر جهت، موجود بود و ما آن را لحاظ نکردیم، ماده است و اگر فقط تصور و لحاظ کنیم و به تلفظ نیاید به آن جهت می گویند اما اگر به تلفظ هم بیاید، جهت لفظی می شود. وقتی که به تلفظ نیاید برای فرق بین جهت لفظی و جهت عقلی، قید « عقلی » آورده می شود. توجه کنید با تصور، جهت درست می شود و لازم نیست تلفظ شود همچنین در هر قضیه، علی ای حالٍ، ماده موجود است چه لحاظ کنیم چه لحاظ نکنیم، چه تلفظ کنیم چه نکنیم ولی وقتی که لحاظ نکردیم به آن کیفیت فقط ماده می گوییم اما اینطور نیست که ماده فقط در آن حال باشد بلکه در حالی که لحاظ شود یا تلفظ شود نیز موجود است. به عبارت دیگر اگر قضیه، عقلیه باشد قضیه عقلیه مشتمل بر موضوع عقلی و محمول عقلی و رابطه ی عقلی و جهت عقلی است اما اگر قضیه، لفظیه باشد در صورتی می توان جهت را یکی از اجزاء قضیه حساب کرد که آن جهت، ملفوظه باشد. اگر ملفوظه بود قضیه، دارای جزئی به نام جهت می شود. موضوع و محمول هم که دو جزء دیگر است و خود رابطه هم اگر آورده شود چهار جزء دارد بعداً بیان می شود که چنین قضیه ای رباعی نامیده می شود. قضیه ثنائیه آن است که به موضوع و محمول اکتفا شده باشد و قضیه ثلاثیه آن است علاوه بر موضوع و محمول، رابطه هم گفته شود.

ص: ۹۲۳

توجه کنید قضیه ای که کیفیتِ نسبتِ آن واقعی است آن ماده، جزء قضیه به حساب نمی آید چون ذکر نشده است.

توضیح «ماده»: ماده، آن کیفیت نفس الامریه و واقعی است چه به آن رسیده شود چه رسیده نشود، چه لحاظ شده باشد چه نشده باشد، چه تلفظ شده باشد چه نشده باشد. گاهی ممکن است آن جهتی که لحاظ می شود یا تلفظ می شود مطابق با همان ماده باشد که کیفیت نفس الامری است گاهی هم ممکن است مخالف باشد. در اینجا بحث از صدق و کذب در جهت می آید. در جایی که جهت، ذکر شده و مطابق نفس الامر نیست قضیه به لحاظ جهت، کاذب است « ممکن است به لحاظ موضوع و محمول و نسبت، صادق باشد ولی به لحاظ جهت، کاذب است » اما جایی که جهت، لحاظ شده یا تلفظ شده و با ماده ی نفس الامری یکی است قضیه به لحاظ جهت، صادق است. پس صدق و کذب قضیه به لحاظ جهت، مرتبط به این است که آن جهتی که تلفظ یا تصور شده مطابق با ماده باشد یا نباشد. ماده همیشه مطابق با نفس الامر است و همیشه صادق می باشد. صدق و کذب در ماده نیست. صدق و کذب در جهت است که اگر مطابق با ماده است جهت، صادق است و الا کاذب است. پس ماده همیشه مطابق با نفس الامر و صادق می باشد.

آن خبری که از واقع داده می شود گاهی مطابق با واقع و گاهی مخالف با واقع است اما خود واقع مطابق با واقع است و نمی توان گفت که صادق است یا کاذب است.

ص: ۹۲۴

بیـان شـد که « مـاده » را « عنصـر » هم می نامنـد الاـن گفته می شود که « جهت » را « نوع » هم می نامنـد. قضـیه ای که دارای جهت باشد و جهتش ذکر شده باشد به آن، موجهه گفته می شود یعنی مشتمل بر جهت است. به آن، منوّعه هم گفته می شود چون نوع قضـیه تعیین شـده است. لفظ « قضـیه »، جنس است اما جنس بعید می باشد. لفظ « قضـیه حملیه » هم، جنس است اما جنس قریب می باشـد. برای قضـیه حملیه، انواعی وجود دارد که عبارتنـد از « ضـروریه ذاتیه » و « ضـروریه وصـفیه » که به آن مشـروطه عامه گفته می شود. « مطلقه » یا « فعلیه » نوع دیگر است پس قضایا به توسط «جهت»، نوع های مختلف پیـدا می کند و این جهت، منوّع می شود یعنی نوع شده است.

پس قضیه ای که دارای جهت می باشد، نوع خاصی از قضیه است که آن جهت را به این اعتبار نوع هم می گویند. پس معنای قضیه ی موجهه و قضیه ی منوعه یک چیز است یعنی قضیه ای که جهت دارد یا از طریق جهت، نوعش تعیین شده است.

این مطلب به خاطر این بیان شـد که در جلسه قبل گفته شـد چرا جهت را جهت می گویند بنده _ اسـتاد _ اسم دیگر جهت را که نوع بود گفتم تا بیان کنم چرا جهت را جهت می گویند. توجه کنید که در اسم گذاری سوال نمی شود که چرا به این اسم نامیـده شـد. مثلا گفته نمی شود که چرا این، ماده نامیـده شـد و چرا آن، جهت نامیـده می شود. به دلخواه خودمان اسم این را ماده و اسم آن را جهت گذاشتیم و سپس برای مخاطب تبیین کردیم که مراد از ماده و مراد از جهت چیست؟

اگر ادعا کنیم اسمی که گذاشتیم با مسمّی مناسب است باید مناسبت توضیح داده شود و الا اسم هایی وجود دارد که با مسمّی مناسب نیست مثل عَلَم های مرتجل. زیرا مرتجل یعنی مناسبتی بین اسم و مسمی نیست. مثلا اسم انسانی که ترسو می باشد، اسد گذاشته شود. این را مرتجل می گویند اما گاهی انسان شجاعی است و اسم آن اسد گذاشته شود که این را مرتجل نمی گویند.

ماده، حالت جنسی دارد و با فصل تخصص پیدا می کند و نوع می شود. یعنی ماده وقتی لا بشرط تصور شود جزء می شود پس ماده با جنس خیلی نزدیک است وقتی صورت به ماده داده شود آن ماده، متعین می شود و یک نوع خاص می گردد. وقتی فصل به جنس داده شود آن جنس، متعین می شود و یک نوع خاص می گردد. پس ماده، عام است و صورت یا فصل، مخصص است. الان ملاحظه کنید « جهت » در لغت به معنای « سمت » است وقتی کیفیت نسبت در قضیه ذکر می گردد و جهت به این قضیه داده می شود که این قضیه از فلان نوع خاص است یعنی قضیه به سمت نوعِ « ضروری بودن »، « ممکن بودن »، « مطلق بودن » می رود پس « جهت » با توجه به اینکه اسم دیگرش « نوع » است عبارت می باشد از آن چیزی که قضیه را تخصص می دهد و حالت نوعی به آن می دهد. اگر این جهت ذکر نشود و مطلق گذاشته شود آن مطلق نسبت به این جهت، ماده می شود. وقتی که مطلق گذاشته شود، ماده می باشد و وقتی که تخصصش می دهید نوع می شود به عبارت دیگر وقتی مطلق گذاشته شود ماده ای می باشد که می توان از آن تعبیر به جنس کرد « اگرچه تعبیر به جنس نکردند ولی می توان تعبیر کرد » و وقتی که جهت ذکر می شود این قضیه ای که به ظاهر با تمام قضایا می سازد و ماده برای بقیه قضایا است را معین می کند تا این ماده، آن صورت خاص را که ضرورت یا امکان است، بگیرد و نوع خاص شود.

نکته: بنده _ استاد _ به کتاب جوهر النضید و شرح شمسیه و اساس الاقتباس مراجعه کردم هیچکدام توضیح ندادند که چرا ماده و چرا جهت گفته می شود؟ اما به بقیه کتب منطقی مراجعه نکردم شاید در شرح مطالع باشد آنچه که بیان شد از طرف خودم می باشد اما اینکه منطقیین همین را اراده کردند یا چیز دیگر اراده کردند را نمی دانم.

توضیح عبارت

الموجهات و اذا فرغنا من التقسیمات الثلاثه للحملیه شرعنا فی رابعها

«الموجِّهات»: یعنی جهت دار. « الموجَّهات »: یعنی مشتمل بر جهت. آنچه مرسوم می باشد.

وقتی فارغ شدیم از تقسیمات ثلاثه برای حملیه «که یک تقسیم به اعتبار موضوع بود و تقسیم دوم به اعتبار رابطه بود و تقسیم سوم به اعتبار محمول بود » وارد چهارمین تقسیم شدیم که تقسیم حملیه به اعتبار جهت است.

فقلنا: اقسامها بحسب الجهات قد حان ای قرب ان تجیء مبینات

پس می گوییم اقسام قضیه ی حملیه به حساب جهات، نزدیک شده که الان مبین شود. « اینطور نیست که خود بخود بدیهی و بین باشد، باید مبین شود. الان وقتش است که مبین شود ».

« قد حان »: چرا مصنف تعبیر به « قد حان » می کند؟ مصنف الان اقسام را بیان می کند نباید بگوید « نزدیک شده که مبین شود ». توجه کنید مصنف ابتدا « جهت » را توضیح می دهد و وارد اقسام نمی شود بعد از توضیح آن، اقسام را بیان می کند لذا جا دارد گفته شود که اقسام، نزدیک است که ذکر شود.

و لمّا لزم تحقیق الجهه اولاً قلنا:

ص: ۹۲۷

چون لازم می باشد در بحث موجهات که اولا « یعنی قبل از ذکر اقسام »، جهت تحقیق شود و تثبیت شود لذا در تبیین جهت اینگونه گفتیم.

فنسبه القضیه مکیفّه فی الواقع و نفس الامر بصفهٍ

نسبت و رابطه ای که در قضیه می آید در واقع و نفس الامر متکلف به یک صفتی است « یعنی دارای یک کیفیتی است ».

فتلك الصفه النفس الامریه و کیفیه النسبه مَدّهٌ مخفف ماده سما

« کیفیه النسبه »: این عبارت « نه در شعر» عطف تفسیر بر « الصفه النفس الامریه » است. یعنی صفت نفس الامریه و به عبارت دیگر کیفیت نسبت را ماده بنام.

« مدّه »: همان « ماده » است که الف آن افتاده و مخفف شده است.

ـ امر موکد بالنون الخفیفه المبدّله بالالف ـ

لفظ « سیما » امر از « وَسَم » است که تبدیل به « سِم » می شود و به نون تاکید خفیفه، موکد شده و تبدیل به « سِمَن » شده و نون تبدیل به الف شده و تبدیل به « سِما » شده است.

ترجمه: لفظ « سما » امری است که موکد به نون تأکید خفیفه می باشد نونی که این صفت دارد که مبدّل به الف شده است.

و قد یسمی بالعنصر ایضا

گاهی به ماده، عنصر هم گفته می شود یا آن صفت را عنصر هم می نامند. چون ماده، اصل است عنصر هم اصل است.

ضروره امکاناً او غیرهما من المواد

« من المواد » بیان « غیرهما » است یعنی موادی غیر از ضرورت و امکان. زیرا ضرورت و امکان، دو ماه از بین مواد است که شمردیم غیر از این دو هم هست.

ص: ۹۲۸

و هذه بیان للماده

این ضرورت و امکان و غیر این دو، بیان ماده می کند.

نکته: لفظ « مده » در سطر قبل منصوب است. لفظ « ضروره امکانا او غیرهما » عطف بیان برای « مده » است لذا تبعیت می کند و به صورت منصوب خوانده می شود.

و لفظٌ علی المدهِ فی القضیه الملفوظه دلنّا یسمی جهه

عبارت « و لفظ » مبتدی است و عبارت « یسمی جهه » خبر است.

ترجمه: لفظی که این صفت دارد که در قضیه ی ملفوظه ما را به ماده راهنمایی می کند جهت نامیده می شود « چون اینگونه نیست که جهت همیشه لفظ باشد زیرا جهت گاهی در تصور هم حاصل می شود » و جهت عقلی می شود. مصنف چون تعبیر به لفظ کرده و جهت هم لازم نیست همیشه در لفظ باشد لذا بیان می کند اعتبار لفظ، در قضیه ملفوظه است و الا در قضیه عقلیه، جهت هست بدون تلفظ. لذا مصنف می فرماید: لفظ در قضیه ی ملفوظه است اما در قضیه معقوله احتیاج به لفظ نیست.

و تلک القضیه الحملیه تسمی الرباعیه لکونها ذات اربعه اجزاء مع ذکر الرابطه

« تلک القضیه الحملیه » مبتدی است و « تسمی الرباعیه » خبر است.

ترجمه: این قضیه حملیه ای که جهت در آن ذکر شده، رباعیه نامیده می شود به شرطی که رابطه اش ذکر شده باشد « در این صورت موضوع و محمول و رابطه بود، جهت هم اضافه می شود و قضیه، رباعیه نامیده می شود ».

و الموجهه لاشتمالها علی الجهه

این عبارت عطف بر « الرباعیه » است.

ص: ۹۲۹

ترجمه: این قضیه حملیه « به دو اسم نامگذاری می شود یکی رباعیه و دیگری » موجهه است به خاطر اینکه مشتمل بر جهت است « طبق تفسیری که مصنف در اینجا برای موجهه کرده معلوم می شود که موجهه را به سکر جیم خوانده است زیرا نفرموده: موجهه گفته می شود چون جهت دارد بلکه گفته به خاطر اینکه مشتمل بر جهت است ».

و مقابلها تسمی مطلقه

مقابل موجهه، قضیه ای است که مطلقه نامیده می شود. بعداً بیان می شود که « مطلقه »، یک اطلاق دیگر هم دارد. گاهی قضیه ای که جهتش، احد الازمنه الثلاثه است به آن مطلقه گفته می شود. فعلیه هم گفته می شود. این مطلقه با آن مطلقه اشتباه نشود. آن مطلقه جزء موجهات است ولی این مطلقه خالی از جهت است. قضیه ای که جهت در آن ذکر نشده ولی دارای ماده است به آن مطلقه گفته می شود. قضیه ای که یک جهت خاصی دارد که احد الازمنه الثلاثه باشد به آن مطلقه گفته می شود. سپس یک مطلقه آن است که در مقابل موجهه است و یک مطلقه داریم که از اقسام موجهه است.

و یحتمل فی اعراب العباره ان تکون کلمه تلک مضافا الیها لکلمه جهه

بنده ـ استاد ـ وقتی که عبارت کتاب را می خواندم یک توضیح واضحاتی بیان کردم و آن این بود که « تلک القضیه الحملیه » مبتدی گرفته شد و « تسمی الرباعیه » خبر است. علت این کار این بود که چون مصنف می خواست ترکیب دیگری بکند لذا عمداً ترکیب اول بیان شد.

توجه کنید ترکیب دیگری که در این عبارت « و تلک القضیه الحملیه تسمی الرباعیه » مطرح می شود در صورتی است که قبل از « تلک » لفظ « واو » و لفظ « تسمی » نباشد. ولی چون در اینجا آمده همان ترکیب اول صحیح است. اما در شعر می توان جهت را به تلک اضافه کرد یعنی « لفظ علی المدّه دلنا جهه تلک الرباعیه » یعنی لفظی که ما را دلالت می کند جهتِ قضیه ی رباعیه است.

ص: ۹۳۰

ترجمه: احتمال دارد در اعراب عبارت، که کلمه « تلك » مضاف الیه برای کلمه « جهه » باشد.

و حینئذ لم تکن من باب الفعل الفصل و الوصل

ضمیر « لم تکن » به « عبارت » برمی گردد.

یعنی این عبارت از باب فصل و وصل نیست. اگر دو جمله داشته باشیم سپس بین این دو جمله، حرف عطف آورده شود اصطلاحا گفته می شود که وصل کرد. اگر واو آورده نشود یعنی مثلاـ جمله گفته می شود و در ادامه، جمله ی بعدی گفته شود که اینها در فارسی و عربی زیاد اتفاق می افتد. اصطلاحاً فصل گفته می شود همانطور که ملاحظه می کنید فصل و وصل در جُمَـِل جاری می شوند. اگر « لفظ علی المده دلنا جهه تلك الرباعیه » بخوانید جمله کنار جمله قرار نمی گیرد. بنابراین عبارت از باب فصل و وصل خارج می شود چون واو فصل و وصل در جایی است که دو جمله دارید که یا به هم چسبیده است یا از هم جدا است اما در اینجا اصلا دو جمله نیست بلکه فقط یک جمله است.

ترجمه: در این هنگام این عبارت از باب فصل و وصل بخواهد بود « اما عبارتی که مرحوم سبزواری در شرح آورده این عبارت از باب وصل است چون فرموده « لفظ علی المده دلنا یسمی جهه » که یک جمله شد سپس فرمود « و تلك القضیه الحملیه تسمی الرباعیه » جمله دوم شد. بین این دو جمله هم با واو عطف گرفته که وصل شده است. پس در عبارت شرح، از باب وصل است اما در شعر اگر به اضافه بخوانید از باب فصل و وصل نیست.

ص: ۹۳۱

كذاك فى القضيه العقليه و الكلام النفسى الذى هو نطق النفس الناطقه معقول هذه اى هذه الجهات الملفوظه جهه عقليه

لفظ « كـذاك » را می توان دو كلمه قرار داد و به معناى « مثل ذاك » باشـد یعنی مثل این جهتی كه در قضـیه لفظیه و ملفوظه داریـد در قضـیه عقلیه هم داریـد ولی این، تلفـظ است و آن، تصور است. می توان « كـذاك » را به معنـای « همچنین » گرفت یعنی همچنین در قضیه ی عقلیه، معقول این جهاتِ ملفوظه، جهت عقلی می شود.

قضـیه عقلیـه یعنی قضـیه ای كـه مـا تصـورش كنیم آن هم در مرتبه عقـل خودمـان، البته ممكن است كه مـا در مرتبه ی خیـال خودمان قضـیه را تصور كنیم كه دارای جهت باشـد. در اینصورت قضـیه ی عقلیه نخواهد بود بكله متخیله است. آن هم دارای جهت است. مرحوم سبزواری می فرمایـد اینگونه قضایا كه متخیله هسـتند چنـدان در علوم اعتبار ندارند ما قضایای عقلیه را در علوم معتبر می دانیم لـذا به آنگونه قضایـا نپرداختیم. از ابتـدا به قضایای عقلیه پرداختیم و جهت عقلی برای آن درست كردیم. یعنی از ابتدا به سراغ مرتابه ی عقل رفتیم و مراتب دیگر ذهن را بیان نكردیم لذا نگفتیم «قضیه ذهنیه» و نگفتیم « جهت ذهنیه » بلكه تعبیر به « قضایـای عقلیه » و « جهت عقلیه » كردیم. به سـراغ ذهن نرفـتیم بـا اینكه ذهن، منحصـر در عقـل نیست و دارای مراتب دیگر هم هست چون در علوم، قضایـایی كه مربوط به مراتب دیگر ذهن باشـد اعتبـار چنـدانی نـدارد، آن قضایـایی كه مربوط به عقل هسـتند معتبر می باشند. قضایای عقلیه، قضایای كلیه اند كه قبلا بیان شد قضایای كلیه در علوم اعتبار دارند پس قضایای عقلیه، در علوم اعتبار دارند اما قضایای جزئیه در علوم اعتبار ندارند لذا در اینجا قضیه متخیله و محسوسه آورده نشد با اینكه اینها هم ذهنی می باشـند و دارای جهت هستند. یک جهت برای ذكر نكردن ذهنیه همین بود كه بیان شد. جهت دیگری كه مصـنف بیان می كند این است كه قضایای ذهنیه با آن ذهنیه كه در مقابل خارجیه است اشتباه می شد در اینصورت كسی خیـال می كرد كه در قضایـای خـارجیه، جهت لفظیه داریم و در قضایـای ذهنیه كه مقابـل خارجیه است جهت عقلیه داریم در حـالی كه اینطور نیست زیرا مراد از قضایـای ذهنیه، ذهنیه در مقابـل خـارجیه نیست بلكه مراد قضایایی است كه در ذهن تصور شونـد چه می خواهد ذهنیه ی اصـطلاحی باشد یا نباشد « ذهنیه ی اصـطلاحیه آن بود كه افراد موضوعش در خارج یافت نمی شود فقـط در ذهن یافت می شود اما در اینجا قضـیه عقلیه شامل می شود جایی را كه حتی افراد موضوعش در خارج یافت می شود ولی چون آن را در تعقل، تعقل كردیم به آن قضیه عقلیه گفته می شود ». پس اگر در اینجا تعبیر به قضیه ذهنیه می شد با قضـیه ذهنیه اشتباه می شـد و باعث می شد فكر كنیم كه در قضایای ذهنیه، جهت عقلی می آید. قضایای ذهنیه یعنی قضایایی كه موضوعشان در خارج موجود نیست در حالی كه قضایایی كه موضوعشان در خارج موجود می باشـد دارای جهت ذهنی و عقلی هستند به شرطی كه خودشان در عقل بیایند. یعنی اگر این قضیه را در عقل آوردید ولو قضیه ی خارجیه است به آن می توان جهت عقلی گفت. پس اگر ذهنیه می گفتیم، خلاف فهمیده می شود لذا تعبیر به عقلی شد.

مصنف در اینجا بیان می کند در قضیه عقلیه « یعنی قضیه ای که در عقل احضار و تعقل می شود » این جهات عقلیه می آید در کلام نفسی هم جهت عقلی می آید. مراد از کلام نفسی، همان است که ما اصطلاحا به آن حدیث نفس می گوییم. البته یک نفس، اشاعره دارند که طوری معنا کردند که آن معنا برای خودشان هم خیلی روشن نیست. ما به آن کاری نداریم. اما کلام نفسی در اصطلاحی که همه قبول دارند به معنای حدیث نفس کردن است چون ما خودمان گاهی با خودمان حرف می زنیم یعنی خودمان در ذهن خودمان قضایایی را می گوییم. این، کلام نفسی است. در این کلام نفسی اگر جهتی ذکر شود آن را جهت عقل می گویند.

پس چه قضیه ای که تعقلش کنیم چه قضیه ای که در حین حرف زدن با خودم آن را تنظیم می کنم اگر مشتمل بر جهت باشد آن جهت، جهت عقلی می شود.

نکته: وقتی شخص درباره ی مساله ای فکر می کند و با خودش حرف می زند یعنی عباراتی را تنظیم می کند که معانی آن عبارات را به خودش تلقین می کند.

ترجمه: در قضیه عقلیه اولاـ و در کلام نفسی که مراد از کلام نفسی این است که نفس ناطقه با خودش حرف می زند ثانیاً، معقول و تصور شده ی این جهات ملفوظه « یعنی جهتی که در ذهن و عقل تصور می شود » جهت عقلیه نامیده می شود.

و انما لم نقل فی القضیه الذهنیه لئلا یشتبه بالذهنیه المقابله للخارجیه و الحقیقیه

عبارت « قد قرره ... للایطاء » را فعلاـ رها کنید و به عبارت « انما لم نقل... » توجه کنید. علت اینکه تعبیر به «قضیه ذهنی» نکردیم و تعبیر به « قضیه عقلیه » کردیم به یکی از این دو جهت است. جهت اول این است که قضیه عقلیه مشتبه نشود به قضیه ی ذهنیه ای که مقابل خارجیه و حقیقیه است. مراد ما قضیه ی عقلیه است که شامل ذهنیه و حقیقیه و خارجیه همه بشود. اگر اسم آن را ذهنیه می گذاشتیم اینگونه فکر می شد که در مقابل خارجیه و حقیقیه است و شامل حقیقیه و خارجیه قرار داده نمی شد در حالی که باید شامل آن قرار داده شود.

ص: ۹۳۳

و لان الاعتناء فی العلوم الحقیقیه بالمعقول لا بمطلق المعلوم الذهنی

مراد از علوم حقیقیه در مقابل علوم اعتباری مثل تاریخ و جغرافیا و فقه و امثال ذلک است.

دلیل دیگر این است که ما در علوم حقیقیه مثل فلسفه و شعبه های آن مثل طبیعیات و ریاضیات، اعتنا می کنیم به آنچه که در عقل آمده نه به مطلق آنچه که در ذهن معلوم شده است چون ذهن دارای سه مرتبه است:

۱ ـ مرتبه ی عقل.

۲ ـ مرتبه ی تخیل که احساس باطن است.

۳ ـ مرتبه ی احساس ظاهر، یعنی وقتی یک قضیه محسوسه را تنظیم می کنیم با حس باطن تنظیم می کنیم اگر چه حس ظاهر است که می بینید. قضیه ای که با حس باطن درک شد، آن را هم با حس باطن تنظیم می کنیم. قضیه ی عقلی را هم با عقل تنظیم می کنیم. پس ما قضیه ی عقلیه و قضیه ی محسوس داریم که این قضیه محسوس گاهی با حس باطن و گاهی با حس ظاهر محسوس است. اینها مراتب ذهن هستند و قضیه، معلوم در این مراتب است. همه آن معلوم های در این مراتب، به درد علوم حقیقیه نمی خورد. فقط معقولات آن فایده دارد به همین جهت قضیه عقلیه گفتیم تا اینکه مناسبت داشته باشد به آنچه که در علوم مطرح است.

قد قرر فی محله ان التفاوت بالتعریف و التنکیر فی الکلمه المکرره فی آخر البیت رافع للایطا

شعری که قافیه اش تکرار شود یعنی آخر این مصراع با آخر آن مصراع تکرار شود این شعر از اعتبار می افتد و اصطلاحا به چنین عملی، ایطاء می گویند. این کار در بین شعرا مذموم و ناپسند است برای اینکه از ایطاء بیرون رویم یکی از راههای آن این است که در آخر یک مصرع، کلمه را با الف و لام بیاوریم و در آخر مصرع دوم، بدون الف و لام آورده شود. در اینجا در مصرع اول لفظ العقلیه با الف و لام آمد. و در مصرع دوم لفظ « عقلیه » بدون الف و لام آمده و همین اندازه ما را از ایطاء خارج کرده است راه دیگر که ایطاء حاصل نشود این است که لفظ، تکرار شود ولی معنا مختلف نشود.

ص: ۹۳۴

ترجمه: در محل خودش تقریر شده که تفاوت به تعریف و تنکیر در کلمه ای که مکرر در آخر بیت است، این فرق گذاشتن ایطاء را از بین می برد و شعر را مطلوب می کند.

بیان اقسام ضروریه/ بیان اقسام مهمه ی موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام ضروریه/ بیان اقسام مهمه ی موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

غوص فی بعض اقسام الموجهات المهمه (۱)

دو سوال مربوط به بحث قبل:

سوال اول: بیان شد که در شعر اخیر که فرمود « کذا فی القضیه العقلیه، معقول هذی جهه عقلیه » بیان شد که در آخر هر دو مصرع لفظ « العقلیه » آمده است که به ظاهر، ایطاء محقق شده است. ایطاء به معنای این است که آخر دو مصرع تکرار شود هم لفظا و هم معناً. سپس بیان شد که برای دفع ایطاء ناچار شدیم اولی را با الف و لام بیاوریم و دومی بدون الف و لام آورده شود تا ایطاء حاصل نشود. در جلسه قبل بعد از کلاس سوال شد که در اینجا دو لفظ « العقلیه » که در دو مصرع آمده از نظر معنا تفاوت دارند لذا اصلاً ایطائی نیست تا به کمک نکره آوردن و معرفه آوردن دفع شود.

جواب: واضح است که لفظ « العقلیه » در هر دو مصرع به یک معنا است و دو معنا ندارد. بله موصوف آنها فرق می کند و اگر موصوف فرق کند ایطاء را از بین نمی برد. بلکه باید معنای آنها فرق کند تا ایطاء از بین برود.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص ۲۶۰، سطر۵، نشر ناب.

سوال دوم: در آخرین خطی که در جلسه قبل خوانده شد، بیان گردید که در علوم حقیقیه، اعتنا به معقول می شود و اعتنا به مطلقِ معقول ذهنی نداریم. از این عبارت استفاده شد که معلوم ذهنی چند قسم است که یک قسم آن، معقول است. توضیح بحث این است که ما سه قوه ی ادراکی داریم:

۱ ــ احساس ظاهری.

۲ــ احساس باطنی.

۳ ــ تعقل.

این سه، ادراکند و مراتبشان متفاوت است. هرسه تحت جامعی به نام « ادراک » مندرج می شود. می توان گفت «علم » سه

قسم دارد:

۱ ـ علمی که از سنخ احساس ظاهری باشد.

۲ ـ علمی که از سنخ احساس باطنی باشد.

۳ ـ علمی که از سنخ تعقل باشد.

می توان گفت وجود ذهنی بر سه قسم است:

۱ ـ محسوس به حس ظاهری.

۲ـ محسوس به حس باطنی.

۳ـ معقول.

احساس ظاهری با یکی از حواس پنجگانه ظاهری انجام می شود. اما احساس باطنی بر دو قسم است « البته احساس باطنی سه قسم است اما یک قسم آن، متمم احساس ظاهری است لذا جداگانه لحاظ نمی شود. وقتی چشم ما چیزی را می بیند صورتی از آن چیز وارد باصره می شود. قوه باصره در وسط پیشانی قرار دارد یعنی جایی که دو عصب چشم به هم برخورد می کنند که به آنجا اصطلاحاً ملتقی العصبتین می گویند و قوه باصره در آنجا وجود دارد. این چشمی که ما در صورت اشخاص می بینیم وسیله ی قوه باصره است و خودش بیننده نیست این چشم فقط عکس را به قوه باصره می دهد.

ص: ۹۳۶

تا شکل، وارد قوه ی باصره می شود رویت شروع می گردد. سپس این صورت از ملتقی العصبتین وارد مغز می شود در جلوی مغز، حس مشترک قرار دارد. حس مشترک یکی از حواس باطنی است که رویت در آنجا تمام می شود. سمع هم همینطور است یعنی وقتی موج هوا به عصب مفروش بر روی استخوان گوش می رسد سمع شروع می شود و در حس مشترک تمام می شود. لمس و چشیدن و بوییدن هم همینطور است یعنی تمام محسوسات، در حس مشترک تمام می شود لذا حس مشترک را متمم حواس ظاهری می گیرند و به صورت جدا حساب نمی کنند. لذا گفته می شود حواس باطنه دو تا می باشند در حالی که سه تا است « این تقسیم بندی که بنده ـ استاد ـ بیان می کنم خلاف آنچه که مشهور گفتند می باشد. زیرا مشهور می گویند حواس باطنه پنج تا می باشد که دو تا مخزن است و سه تا، مُدرک است. یکی مخزنِ صور است که به نام مصوره یا خیال می باشد و یکی مخزنِ معانی جزئیه است که به نام حافظه می باشد. اما آن سه مدرکه عبارت از حس مشترک و متخیله و متوهمه است. بنده ـ استاد ـ حس مشترک را از حواس باطنه بیرون کردم و گفتم متمم حواس ظاهره است. این کار، صحیح است ولی خلاف آنچه که مشهور گفتند می باشد زیرا جزء حواس باطنه شمرده می شود. حس مشترک با حوس ظاهره فرق می کند. حس مشترک، صورت را مقداری نگه می دارد اما حس ظاهره، صورت را نگه نمی دارد مثلا قطره باران را که ملاحظه کنید وقتی از بالا به سمت پایین می آید چشم من، آن را در همان نقطه ای که هست آن را می بیند ولی حس مشترک آن را در نقطه اول دیده است و صورت آن را از دست نداده و در نقطه دوم هم می بیند و صورت آن را از دست نمی دهد و در نقطه سوم هم می بیند و صورت آن را از دست نمی دهد. نقطه اول و دوم و سوم کنار یکدیگر قرار می گیرند و به صورت خط دیده می شود پس دیدن حس مشترک با دیدن باصره فرق می کند. این صورتی را که حس مشترک به مقدار کمی نگه می دارد اگر وارد خیال شود خیال، آن صورت را مدت زیادی نگه می دارد ممکن است سالها صورتی که دیده شد، در قوه ی خیالِ یک شخص باقی باشد چون خیال او قوی است اما بعضی قوه ی خیالشان ضعیف است و وقتی امروز می بیند فردا یادش می رود » آن دو تا عبارتند از: تخیل و توهم. به « تخیل »، خیال هم گفته می شود. توجه کنید که لفظ « خیال » دو اطلاق پیدا کرد و مشترک لفظی بین این دو است:

۱ـ مخزن صورت. در اینصورت قوه ی مدرکه نیست بلکه فقط صورت را حفظ می کند.

۲ـ قوه ی مدرکه. در اینصورت تخیل می شود. این قسم دوم، وهم است.

خیال، صورتهای جزنیه را ادراک می کند اما وهم، معانی جزنیه را ادراک می کند مثلا صورت زید به توسط خیال، تخیل می شود و خیال آن را می بیند. خیال، هم می بیند هم می شنود هم می بوید هم لمس می کند هم می چشد یعنی قوه خیال هر ۵ کار را انجام می دهد مثل حس مشترک که هر ۵ تا را انجام می دهد. صورتهای جزئی چه دیدنی باشد چه بوئیدنی و ... باشد به توسط قوه ی خیال درک می شود. قوه ی واهمه، معنی جزئیه را درک می کند مثلاً « محبت » یک معنای کلی است که عقل آن را درک می کند. « محبت مادر به فرزند » هم یک معنای کلی است که عقل آن را درک می کند اما « محبت این مادر به فرزندش » جزئی است چون کلمه « این » آمده است. این به توسط واهمه درک می شود. در اینجا توجه کنید که معلومِ حس باطنی، دوتا شد که یکی، صورت جزئیه است و دیگری، معنای جزئیه است. پس توجه کردید که صورت جزئی و معنایَ جزئی هر دو مدرکِ باطنی و معلوم باطنی شدند. تا اینجا سه مدرَک پیدا شد که عبارتند از:

۱ـ محسوس ظاهری. این باقی نمی ماند و زود از بین می رود یعنی به محض اینکه خارجی از جلوی چشم ما می رود ما آن را نمی بینیم اگر چه صورت آن درقوه خیال محفوظ است.

۲ـ محسوس باطنی اگر صورت باشد « که به حسن خیال در بیاید ».

۳ ـ محسوس باطنی اگر معنای جزئی باشد « که به حس وهم در بیاید ».

۴ ـ معنای کلی یا صورت کلی که مربوط به عقل است چون عقل، صورت کلی یا معنای کلی را درک می کند نه اینکه صورت زید را درک کند بلکه صورت زید که کلی شده و قابل صدق بر کثیرین می باشد را درک کرده است.

پس معلومات ذهنی ما چهار تا شدند در حالی که معقول، یکی از اینها می باشد. الان مرحوم سبزواری می فرماید در علوم حقیقیه به معقول اعتنا می شود اینطور نیست که به هر معلوم ذهنی اعتنا شود. چهار معلوم ذهنی داریم که به هر چهار تا اعتنا نمی شود فقط به یکی که معقول است اعتنا می شود اما به موهوم و متخیل و محسوسش اعتنا نمی شود. نمی خواهیم بگوییم در باب ادراک، به این سه اعتنا نداریم بلکه اعتنا داریم اما در علوم حقیقیه به این سه اعتنا نداریم. ممکن است گفته شود که چگونه موهوم اعتنا ندارد در حالی که تمام ریاضیات اعم از هندسه و حساب و هیئت و ... حاصلِ وهم است و قوه ی واهمه همه اینها را ساخته است. در مورد وهم هم گفته شده که اگر در محسوسات بکار برود صادق است. در معقولات اگر وهم بکار گرفته شود کاذب خواهد بود و قضایایی به دست می آید که ماده برای مغالطه قرار می گیرند. واهمه در معقولات اشتباه می کند اما در محسوسات اشتباه نمی کند چون خداوند ـ تبارک ـ آن را برای محسوسات آفرید، نه برای معقولات. ریاضیات، تماماً حاصل ادراک وهم در محسوسات است پس چگونه می گویید در علوم حقیقیه، اعتباری به موهوم نیست زیرا ریاضیات جزء علوم حقیقیه است؟ جواب این است که وهم در آنجا تحت تدبیر عقل کار می کند. شما بر روی تخته، یک دایره رسم می کنید و در این دایره، زاویه ای رسم می کنید و حکم و قانون کلی درباره ی این زاویه بیان می کنید. این حکمی که توضیح داده می شود با شکلی که بر روی تخته کشیده شده یک حکم جزئی است چون آنچه که دیده می شود این چیزی است که برروی تخته کشیده شده است پس این مطلب با وهم درک شد اما در ریاضی اگر چه برای تفهیم، شکل کشیده می شود و بیان بر روی شکل برده می شود اما در آخر یک قاعده ی کلی گرفته می شود و گفته می شود که مثلاً زاویه ای که رأسش بر مرکز دایره باشد زاویه مرکزی نامیده می شود اما زاویه ای که رأسش بر محیط دایره باشد زاویه محیطی نامیده می شود. این مطلب اگر در وقتِ تفهیم کردنش، قوه ی واهمه به کار افتاد و جزئی را دریافت کرد ولی تحت تصرف عقل و تحت تدبیر عقل، همین قضیه ی جزئی، کلیه می شود. در هندسه قواعد کلی داریم که همه آنها معقولند. یعنی معقولاتی هستند که کلی شده ی همان موهومات هستند وبه همین جهت اعتبار دارند پس در مطلق علوم حقیقیه، اعتبار به معقولات است حتی در علم ریاضی که به نظر می رسد از موهوم استفاده می شود اما در آخر، از معقول استفاده می شود. پس همه مسائل علوم از معقولات تشکیل می شود به همین جهت، معقول از بین این چهار معلوم ذهنی در علوم حقیقیه اعتبار دارد ولی بقیه اعتبار ندارند.

نکته: اینکه این موهوم، عقلی می شود به خاطر استدلال است چون در شکلی که بر روی تخته کشیده می شود وقتی حکمی ثابت می شود با استدلال اثبات می شود که آن استدلال، که حاصلِ فعل عقل می باشد کلی است و لذا نتیجه ی کلی گرفته می شود.

نکته: در جلسه قبل، احساس و تخیل و وهم بیان شد ولی توهم را ذکر نکردم چون بعضی معتقدند که خیال با وهم هر دو یکی اند لذا بین تخیل و توهم فرق نمی گذارند اما بعضی ها فرق می گذارند خود ابن سینا در علم النفس شفا طوری حرف می زند که گویا متمایل می شود به اینکه بین این دو فرق نگذارد. می گوید یک قوه ی واحد، کار ادراک صور و معانی را بر عهده دارد به لحاظ ادراک صور به کارش تخیل گفته می شود و به لحاظ ادراک معنا به آن توهم گفته می شود. در اینصورت قوی خیال که از آن تعبیر به متخیله می شود مدرِک نمی داند بلکه آن را قوه ی متصرفه می داند. مرحوم خواجه هم در کتاب شرح اشارات تقریبا تابع همین مبنا است.

نکته: در دو جلسه قبل این مطلب گفته شد که گاهی جهتِ قضیه، جزء محمول می شود. در این هنگام وقتی قضیه تشکیل می شود قضیه ضروریه است. شخصی سوال کرد که آیا این ضروریه، بشرط المحمول است؟ بنده _ استاد _ جواب دادم بله. بعداً متوجه شدم که بی جهت این سوال را تصدیق کردم چون ضرورت بشرط المحمول، این نیست. ضرورت بشرط المحمول، چیز دیگری است. الان برای اینکه روشن شود ضرورت بشرط المحمول را توضیح مختصری بیان می کنم اگرچه در صفحه بعد مصنف توضیح می دهد.

ص: ۹۴۰

مثلاـ گفته می شود «الانسان کاتب بالامکان ». لفظ « بالامکان » جزء محمول قرار داده می شود و تبدیل به « الانسان ممکن الکتابه » می شود. این قضیه، ضروریه می شود یعنی « الانسان ممکن الکتابه بالضروره » ولی این، ضرورت بشرط المحمول نیست. بار دیگر می گوییم « زید کاتب بالامکان » سپس این قضیه را عوض می کنیم و می گوییم « زید الکاتب کاتب » یعنی همان محمول آورده می شود و در موضوع شرط می شود یعنی « زید الکاتب، کاتب بالضروره » این هم ضرورت است ولی ضرورت بشرط المحمول می شود. پس ضرورت بشرط المحمول این است که محمول در موضوع اخذ می شود ولی آنچه که در دو جلسه قبل بیان شد این بود که جهت در موضوع اخذ شود. فرق این است بین اینکه محمول، در موضوع اخذ شود یا جهت، در محمول اخذ شود، پس اینکه بنده _ استاد _ در جواب آن سوال که گفته شد آیا این، ضرورت بشرط المحمول است گفتم بله، صحیح نیست. زیرا ضرورت بشرط المحمول چیز دیگری است. آن ضرورتی که از ناحیه ی ضمیمه کردن جهت به محمول درست می شود غیر از ضرورتی است که از شرط کردن محمول در موضوع درست می شود.

بحث امروز: در اینجا اقسام مهمه ی موجهات ذکر می شود. یک جهت، ضرورت است و یک جهت، دوام است جهت دیگر ممکنه است و جهت دیگر فعلیت است. ضرورت دارای اقسامی است که اقسامش ذکر می شود. دوام هم دارای اقسامی است که اقسامش ذکر می شود ولی فعلیت دارای اقسامی نیست سپس اشاره به جهات مرکبه می کند.

بیان اقسام ضروریه:

۱ _ ضروریه مادام ذات الموضوع: یعنی مادامی که موضوع، ذاتش موجود است این محمول برایش ضرورت دارد مثل « الانسان حیوان ناطق ». تا وقتی که « انسان »، موجود است « حیوان ناطق » را دارد و برایش ضروری است چه موجود رد ذهن باشد چه موجود در خارج باشد. به این، قضیه ضروریه می گویند.

۲ _ ضروریه مادام الوصف: این در صورتی است که در موضوع، وصف باشد مثلاـ « الکاتب » باشد. همه موضوع ها داری وصف هستند حتی « الانسان » هم که موضوع قرار داده می شود موصوف به « انسانیت » است. « کاتب » هم موصوف به « کاتبیت » است. وصف موضوع را اصطللاحا وصف عنوانی می گویند یعنی وصفی که عنوان برای آن موضوع شده است. یعنی این موضوع را به عنوان انسان می شناسید، آن موضوع را به عنوان کاتب می شناسید.

پس وصفی در موضوع است. اگر محمول را به این وصف ارتباط دهید و ببینید مادامی که این وصف برای موضوع حاصل است این محمول حاصل است در اینجا گفته می شود ضرورتِ مادام الوصف. مثل « الکاتب متحرک الاصابع ». لفظ « متحرک الاصابع » محمول است. مادامی که این وصف کتابت برای این موضوع حاصل است تحرک اصابع ضرورت دارد. پس محمول، ضروری برای موضوع است مادامی که موضوع، این وصف را دارد اما در قبلی، محمول ضروری برای موضوع بود مادامی که موضوع، آن ذات را دارد. به این قسم، « مشروطه عامه » می گویند.

۳ _ ضرورت مادام وقت المعین: مثلا کسوف برای قمر ضرورت دارد اما در وقت معین ضرورت دارد یعنی در وقتی که زمین فاصله بین خورشید و ماه می شود پس انخساف که محمول است برای موضوع که قمر است ضرورت دارد اما در وقت معین ضرورت دارد. به این « وقتیه » می گویند.

ص: ۹۴۲

۴ _ ضرورت محمول برای موضوع فی وقت: یعنی محمول برای موضوع ضرورت دارد اما در وقتِ منتشر و نامعین مثل « کل انسان متنفس وقتا ما » یعنی تنفس برای انسان ضروری است اما نه در وقت معین بلکه در اوقات منتشره. به این « منتشره » می گویند.

۵ _ ضرورت محمول برای موضوع بدون این شرائطی که گفته شد یعنی نه قید « مادام الذات » و نه قید « مادام الوصف » و نه قید « مادام الوقت المعین » و نه قید « مادام وقت المطلق » لحاظ شود به این، ضرورت مطلقه و گاهی ضرورت ازلیه گفته می شود مثل اوصاف الهی که برای اِله ثابت است مثلا « الله عالم بالضروره » که مراد از « بالضروره » هیچکدام از این ۴ مورد قبلی نیست بلکه مراد، قسم پنجم است یعنی « الله عالم مطلقا ».

بنده _ استاد _ مطالب را طبق بیان خودم توضیح دادم نه طبق بیان مرحوم سبزواری. در بین این اقسام می خواهیم ضروریه ذاتیه را توضیح بدهیم که در چه مواردی هست. ضرورت در سه مورد، ضرورت ذاتیه است که در جلسه بعد بیان می شود.

توضیح عبارت

غوص فی بعض اقسام الموجهات المهمه

« المهمه » صفت برای « اقسام » است اگر صفت را برای « الموجهات » هم گرفته شود اشکال ندارد. اگر « بعض » کسب تانیث کرده باشد می توان « المهمه » را صفت برای « بعض » گرفت.

ترجمه: این فصل در بعضی اقسام موجهات، آن اقسامی که مهم هستند بحث می کند.

فالحکم فی القضیه ان ضرورةً للنسبه ابانا اظهر مادام جوهر الموضوع أَیساً ای موجوداً کانا

الف در « ابانـا »، اشـباعی است و در اصـل « ابان » هست. « أیس » به معنای « موجود » و در مقابل « لیس » است که به معنای « عدم » می باشد.

جوهر در اینجـا به معنای گوهر ذات است. جوهر اطلاقات متعـدد دارد اینطور نیست که در مقابل بالعرض باشـد گفته می شود اطلاـق جوهر بر خداونـد ـ تبارک ـ محال و باطل است و گفته می شود اطلاق جوهر بر خداونـد ـ تبارک ـ جایز است. هر دو صـحیح است. چون اطلاـق جوهر به معنـای « مـاهیه کـذا » بر خداونـد ـ تبـارک ـ محال است چون خداونـد ـ تبارک ـ مـاهیت نـدارد. امـا جوهر به معنـای گوهر و ذات، بر خداونـد ـ تبارک ـ اطلاق می شود. لفظ جوهر در اینجا به معنای گوهر است نه به معنای اصطلاحی.

ترجمه: حکم « یعنی محمول » در قضیه اگر ضرورتِ نسبت را آشکار کند « یعنی این حکم که محمول است به موضوع نسبت دارد. اگر این قضیه، آن نسبت را به صورت ضرورت ظاهر کند » اما ضرورتی که مادامی که جوهرِ موضوع، موجود باشد.

هذه العباره کقولهم: « مادام ذات الموضوع موجود »

این عبـارتِ « مـادام جـوهر الموضـوع أیسـا کانـا » به منزله قـول منطقین است که گفتنـد « مـادام ذات الموضوع موجود ». یعنی مرحوم سبزواری می فرمایـد به جـای « مادام ذات الموضوع موجود » که دیگران گفتنـد من گفتم « مادام جوهر الموضوع ایسـا کانا ».

کانت القضیه ضروریه الذاتیه ای تسمی بالضروریه الذاتیه

مصـنف لفظ « ضـروریه » را بـدون الف و لام آورده به خاطر ضـرورت شـعری است لذا به دنبال آن که می خواهد بدون شـعر بیان کند برای هر دو الف و لام می آورد.

ص: ۹۴۴

اگر حکم، ضرورتِ اینگونه ای را آشکار کند « یعنی اگر محمول برای موضوع، چنین ضرورت داشته باشد که مادام ذات الموضوع، از موضوع جدا شود » قضیه، ضروریه ذاتیه است.

خلاصه: اقسام ضروریه:

۱ ـ قضیه ضروریه: مادامی که موضوع، ذاتش موجود است این محمول برایش ضرورت دارد مثل « الانسان حیوان ناطق ».

۲ ـ قضیه مشروطه عامه: در صورتی که در موضوع وصف باشد و این وصف برای موضوع حاصل باشد مثل « الکاتب متحرك الاصابع ».

۳ ـ قضیه وقتیه: مثل کسوف برای قمر که ضرورت دارد ولی دروقت معین ضرورت دارد.

۴ ـ قضیه منتشره: محمول برای موضوع در وقتِ منتشر و نامعین ضرورت دارد مثل « کل انسان متنفس وقتا ما ».

۵ ـ قضیه مطلقه: ضرورت محمول برای موضوع بدون اینکه یکی از این چهار تا باشد مثل اوصاف الهی که برای اِله ثابت است.

بیان اصناف قضیه ضرورت ذاتیه/ موجبات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اصناف قضیه ضرورت ذاتیه/ موجبات/ منطق/ شرح منظومه.

و هذه القضیه تنعقد فی موارد ثلاثه (۱)

بحث در اقسام موجهات بود بیان شد که از جمله ی جهات ضرورت است. سپس این ضرورت به شش قسم تقسیم شد و ۵ جهت به وجود آمد. «ضرورت» به منزله جنس شد و این ۶ تا نوع شدند::

۱ــ ضرورت ذاتیه.

۲ــ ضرورت ازلیه.

۳ــ ضرورت وصفیه « یا مشروطه عامه ».

۴ــ ضرورت وقتیه ی معین.

۵ــ ضرورت وقتیه ی نامعین « یا منتشره ».

۶ــ ضرورت بشرط المحمول.

ص: ۹۴۵

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج ۱، ص ۲۶۰، سطر ۸، نشر ناب.

سپس وارد توضیح قسم اول شد که ضرورت ذاتیه می باشد.

تعریف ضرورت ذاتیه: محمول برای موضوع، چنان ثابت باشد که امکان سلبش از موضوع نباشد « نه اینکه سلب نشود بلکه امکان سلبش نباشد ».

توجه کنید که اگر محمول از موضوع سلب نشود گفته می شود که محمول برای موضوع، دائما ثابت است اما اگر محمول نتواند از موضوع سلب شود، گفته می شود که محمول برای موضوع، ضرورتاً ثابت است. در دوام و ضرورت، محمول برای موضوع همیشه ثابت است اما در ضروت، ثابتی است که نمی توان آن را جدا کرد و در دوام، ثابتی است که می توان آن را جدا کرد ولی جدا نشده است. بعضی از اوقات محمول را می توان از موضوع جدا کرد در چنین حالتی رابطه بین محمول و موضوع، رابطه ی فعلیه « یعنی فی احد الازمنه الثلاثه » است که قضیه، فعلیه شود یا رابطه ی امکان است که قضیه، ممکنه شود. اما گاهی گفته می شود محمول از موضوع جدا نمی شود. اگر نتوان آن را جدا کرد به آن ضروریه گفته می شود و اگر بتوان محمول را از موضوع جدا کرد ولی جدا نکنیم دائمه گفته می شود.

پس ضروریه این است: جایی که محمول از موضوع نتواند سلب شود. چنین محمولی اگر بر موضوع ثابت شد به ضرورت ثابت شده است ولی بیان شد که ضرورت، نحوه های مختلف دارد که یکی از آنها ضرورت ذاتیه است که مورد بحث ما هست.

معنای ذاتیه این است که محمول برای موضوع، مادامی که ذات موضوع، موجود است ثابت می باشد به طوری که قابل سلب نیست. اما وقتی ذات موضوع از بین رفت محمول هم از بین می رود.

ص: ۹۴۶

نکته: تـوجه کنیـد که محمـول در کـدام ظرف برای موضوع ثـابت می شود. اگر محمول در ظرفِ خـارج ثـابت شـد بایـد این محمول در خارج، از ذاتِ موجودِ خارجی قابل سلب نباشد و اگر این محمول در ذهن برای موضوع ثابت شد باید این محمول تـا وقتی که این موضوع در ذهن تصور می شود قابـل سـلب از موضوع نباشـد. لـذا وقتی تعبیر می کنیم « مـادام ذات الموضوع موجودةً » نمی گوییم « موجودةً فی الخـارج » یـا « موجودةً فی الـذهن » چون فرق نمی کنـد. زیرا محمول اگر در خارج اثبات می شود موضوع بایـد ذاتش در خـارج موجود باشـد در این صورت نمی توان محمول را از این موضوعِ موجود سـلب کرد. و اگر محمـول در ذهن برای موضوع اثبـات می شود در اینجـا وجود موضوع در خـارج لازم نیست بلکه وجود موضوع در ذهن کـافی است و گفته می شود محمول برای موضوع، ضـروری است. مثلاـ فرض کنیـد « الانسـان نوع » که « نوع » برای « انسان » ضروری است و لو اینکه این «انسـانِ » کلی در خـارج موجود نیست بلکه افراد انسـان در خارج موجودنـد. پس مراد، « انسانِ » موجود در ذهن است و این محمول را در ذهن گرفته است و این محمول از انسـان، در ذهن جـدا نمی شود و قابل جـدا شـدن نیست.

در اینجا ملاحظه کنید که انسان در ذهن موجود است نوعیت هست ولی اگر در خارج موجود شود نوعیت ندارد. اگر در ذهن معدوم شود نوعیت آن در ذهن هم معدوم می شود.

بحثی که الان می شود این است: قضایایی که موجهه و ضـرورت ذاتیه می باشـند بر چنـد قسم انـد. تا اینجا ضـرورت به عنوان جنس بیان شـد. ضـرورت ذاتیه به عنوان نوع بیان شد الان می خواهد اصـناف ضـرورت ذاتیه را بیان کند که بر سه قسم است. هر صنفی دارای افراد است.

ص: ۹۴۷

صنف اول: ذات بر ذات حمل شود.

صنف دوم: ذاتی بر ذات حمل شود.

صنف سوم: لازم ذاتی بر ذات حمل شود.

به عبارت دیگر هر جا موضوع، ذات باشد و محمول یکی از سه چیز باشد قضیه، ضروریه ذاتیه خواهد بود.

توجه کنید که ذاتیِ باب برهان عبارت از ذاتی باب ایساغوجی و لازم ذاتی است. اما ذات را شامل نمی شود چون اگر ذات را بخواهد شامل شود اینگونه می گردد. « کل انسان انسان » و « کل انسان ضاحک » نتیجه گرفته می شود « کل انسان ضاحک » این نتیجه در خود کبری بود یعنی قبل از اینکه به نتیجه برسید آن را در کبری داشتید.

توضیح عبارت

و هذه القضیه تنعقد فی موارد ثلاثه

قضیه ای که ضرورت ذاتیه دارد و ضروریه ی ذاتیه است در سه مورد منعقد می شود.

فی حمل ذات الشیء علی ذاته بمعنی عدم فقدان الشیء نفسه مثل: « الانسان انسان بالضروره »

مورد اول وقتی است که ذات شیء بر ذات شی حمل می شود. چنین قضیه ای ضروری بودنش روشن است چون انسان، ضرورتاً انسان است ولی آیا این قضیه صحیح است که گفته شود « الانسان انسان »؟ می فرماید بستگی به این دارد که مراد شما چیست؟ اگر می خواهید فقط بگویید « انسان، انسان است » این ارزشی ندارد. اگر بخواهید بگویید انسان، فاقد ذات خودش نیست یعنی انسان، انسانیت دارد همانطور که شجر، شجریت دارد و فرس، فرسیت دارد. اگر این مطلب را بخواهید بفهمانید اشکال ندارد که گفته شود « الانسان انسان ». وقتی این قضیه صحیح شد رابطه اش چه نوع رابطه ای است؟ روشن است که رابطه ی ضرورت است چون این انسانی که خودش را واجد است نمی توان خودش را از انسان جدا کرد یعنی انسانیت را نمی توان از آن جدا کرد اگر انسانیت را از انسان جدا کنید این انسان، دیگر انسان نیست بلکه شجر یا فرس یا ... می شود.

« بمعنی عدم فقدان الشی نفسه »: این عبارت، معنای « حمل شی بر ذات » است و به ضرورت آن کاری ندارد.

مثل: «الانسان انسان بالضروره»: وقتی قضیه « الانسان انسان » صحیح شد می توان قید « ضرورت » را هم آورد و گفت قضیه « الانسان انسان بالضروره ». این ضرورت، ضرورت ذاتیه است یعنی مادامی که ذات انسان موجود است انسان هست.

و حمل ذاتیاته علیه ک « الانسان حیوان بالضروره »

صنف دوم این است که ذاتیات شی بر خودش حمل شود. در این صورت هم قضیه ضروریه منعقد می شود مثل « الانسان حیوان بالضروره » که « حیوان » از ذاتیات « انسان » است و حمل بر «انسان » شده و نسبتش هم ضرورت است.

و حمل لوازم ماهیته علیها ک « الاربعه زوج بالضروره »

ضمیر « ماهیته » به « شیء » و ضمیر « علیها » به « ماهیه » بر می گردد.

ترجمه: حمل کنیم لوازم ماهیت شیء را بر ماهیت شیء مثل « الاربعه زوج » که « زوج » لازم « الاربعه » است و حمل بر خود ماهیت اربعه شده. در چنین جایی ضرورت ذاتی بین موضوع و محمول برقرار است یعنی محمول برای موضوع، بالضروره الذاتیه ثابت است.

و کلها یقیّد بمادام ذات الموضوع موجوده

تمام این سه صنفِ ضرورت، مقید می شوند به « مادام ذات الموضوع موجوده » یعنی در همه این سه صنف گفته می شود « الانسان انسان بالضروره مادام موجوداً » یا « الانسان حیوان بالضروره مادام موجودا » یا « الاربعه زوج بالضروره مادام موجوده ».

ص: ۹۴۹

نکته: وقتی گفته می شود « الانسـان کـاتب بالامکـان » لفـظ « کـاتب » یعنی « کـاتب بالفعل » برای « انسان » لازم نیست. وقتی گفته می شود « الانسـان ممکن الکتـابه » و مراد کتـابتِ بـالقوه باشـد از عوارض لازم ماهیت انسان می شود یعنی ماهیت انسان این چنین است که بـالقوه، کاتب باشـد و شأن کتابت را داشـته باشـد. شأن ضـحک و تعجب را دارد. وقتی در این مثال جهت، جزء محمول قرار بگیرد می بینید قسم سوم درست می شود یعنی حمل لوازم بر ذات می شود.

پس توجه کردید که قضـیه ی ممکنه تبدیل به ضروریه شد و ضروریه، ضروریه ذاتیه می شود ولی از سنخ حمل لوازم بر ذات است نه حمل ذاتیات بر ذات یا ذات بر ذات.

نکته: « الانسان نوع » که قضیه ذهنیه است را می توان از صنف دوم یا صنف سوم قرار دارد بستگی دارد که «نوع » را نسبت به « انسـانِ » ذهنی، لازم بگیریـد یـا ذاتی بگیریـد. آن انسـان ذهنی، لازمش این است که نوع باشـد یا لازمش این است که کلی باشد. لذا ضرورتی که در « الانسان نوع » داریم از صنف سوم است.

پس اگر نوع را بر مـاهیت انسـان حمـل کنیـد حمـل لازم بر ذات می شود و از صـنف سوم می باشـد امـا اگر وجود انسان که موجود به وجود ذهنی می باشـد را ملاحظه کنیـد « نه انسـان را که ذاتیـاتش حیوان نـاطق است » که ذاتیاتش حیوان و ناطق و کلیت یـا نوعیت است یعنی همین انسـان که ذاتیش حیوان و نـاطق است اگر انسان موجود در ذهن شود به طوری که « موجود فی الذهن » قید برای آن قرار بگیرد در اینجا ذاتیِ این مجموعه حیوان ناطق نیست بلکه حیوان به علاوه ناطق و به علاوه کلیت، ذاتی است. ولی غالبا نوع را مربوط به ماهیت می کننـد نه اینکه مربوط به ماهیت مقیـده به وجود ذهنی کننـد به این جهت می توان گفت قضیه « الانسان نوع بالضروره » از سنخ سوم است. اگر چه می توان از سنخ دوم هم گرفت.

ص: ۹۵۰

ترجمه: و هر سه صنف مقید می شود به « مادام ذات الموضوع موجوده » ولی گاهی از اوقات ممکن است این قید، ترک شود و وقتی ترک می شود در ذهن و در تقدیر هست. پس قید همیشه هست ولی گاهی تلفظاً و گاهی فی نفس الامر و واقعاً است.

پس مراد از « یقید » یعنی مقید می شوند یا لفظا یا فی نفس الامر.

و طلق محض و بسیط صرف لا قید فیها حتی قید مادام الذات قضیه اخری اشرف القضایا هی قضیه ضروریه ازلیه

ضرورتی که طلق محض یعنی مطلق است و قید مادام الذات و مادام الوصف و امثال ذلک برای آن نیست اگر در قضیه ای حاصل شود آن قضیه، ضروریه ی ازلیه است.

اگر ضرورتی که محمول برای موضوع دارد مقید به هیچ قیدی نباشد بلکه مطلق باشد چنین ضرورتی، ضرورت ازلیه می شود مثلاـ گفته شود. « الله تعالی عالم » در اینجا نیاز به قید « مادام الذات » نیست چون « الله » از بین نمی رود تا نیاز به قید « مادام الذات » باشد بلکه همیشه ذاتش موجود است بر خلاف ماهیت ها که اگر خداوند _ تبارک _ بخواهد، همه ماهیت ها از بین می روند. اگر چه نوعاً از بین نمی روند ولی قابلیت زوال را دارند اما خداوند _ تبارک _ قابلیت زوال را ندارد لذا وقتی گفته می شود « الله موجود » نیاز به قید « مادام الذات » نیست. در این قضایا نیاز به قید « مادام الوصف » هم نیست مثلا گفته شود « الله مادامی که الوهیت دارد » چون یک زمانی وجود ندارد که خداوند _ تبارک _ الوهیت نداشته باشد بلکه همیشه الوهیت دارد. قید « وقت خاص » و « وقت منتشر » هم لازم نیست. ضرورت بشرط المحمول هم نیاز ندارد یعنی لازم نیست گفته شود « الله العالم عالم ». زیرا علم عین ذات الله است و عالم را دارد.

پس در حق واجب تعالی هیچ قیدی لازم نیست بنابراین ضرورتی که در اینجا هست ضرورت طلق « یعنی مطلق و رها از قید » است. چنین قضیه ای که موضوعش « الله » باشد و محمولش « موجود » یا یکی از اوصاف دیگر الهی باشد همه اینها قضیه ی ضروریه ازلیه می شود.

« حتی قید مادام الذات »: در این قضایا حتی قید « مادام الذات » نیاز نیست. ممکن است چیزی وصف و وقت و... را نداشته باشد ولی ذات خودش را دارد. پس قید « مادام الذات » قیدی است که در بیشتر جاها وجود دارد. اما همین قیدی که در بیشتر جاها وجود دارد در مورد خداوند ـ تبارک ـ لازم نیست موجود باشد.

ترجمه: و طلق محض « یعنی آن چه که مطلق محض است و قیدی در آن نیست » و بسیط صرف « یعنی هیچ نوع ترکیبی ندارد و صرفا بسیط است » قیدی در آن نیست حتی قید « مادام الذات » در آن نیست. چنین قضیه ای، قضیه ی دیگری است که اشرف قضایا می باشد و عبارت از قضیه ی ضروریه ازلیه است.

نکته: « طلق » و « محض » می تواند صفت برای « ضروره » باشد و می تواند صفت برای « قضیه » باشد ولی چون مصنف بعداً فرموده « قضیه اخری » معلوم می شود که صفت برای قضیه قرار داده است.

ضمیر « لاقید فیها » به همان « قضیه » برمی گردد اما اگر « طلق » صفت برای ضرورت بود ضمیر « فیها » به ضرورت برمی گشت.

ص: ۹۵۲

تنعقد فی وجود الحق تعالی و صفاته

قضیه ضروریه ازلیه بین خداوند ـ تبارک ـ و اوصاف او منعقد می شود چه اوصاف خداوند ـ تبارک ـ وجود باشد چه چیز دیگر باشد. به عبارت دیگر چه هل بسیطه باشد که وجود است چه هل مرکبه باشد که عالم و قادر و امثال ذلک است.

مثل: «الله تعالی موجود بالضروره الازلیه » و « الله حی عالم قادر بالضروره الازلیه »

محمول در مثال اول « موجود » است که هلیت بسیطه می باشد و محمول در مثال دوم « عالم و قادر و امثال ذلک » قرار داده شد که هلیت مرکبه می باشد. همه این مثالها را هم مقید به « ضرورت ازلیه » می گویند یعنی خداوند ـ تبارک ـ وجود دارد به ضرورت ازلیه و علم و قدرت هم برای او ثابت است به ضرورت ازلیه.

لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات

چرا در تمام اوصاف الهی ضرورت ازلیه را قائل می شوید؟ می فرماید چون خداوند ـ تبارک ـ که واجب است تمام اوصافش هم واجب است بنابراین همانطور که نمی توان خداوند ـ تبارک ـ را معدوم کرد اوصافش را هم نمی توان معدوم کرد چون خودش واجب است اوصافش هم واجب است.

نکته: این عبارت یک قاعده ی فلسفی است که اگر واجب تعالی به لحاظ وجودش واجب است به لحاظ جهات و حیثیات دیگرش هم واجب است « البته خداوند ـ تبارک ـ جهات و حیثیات دیگر ندارد. جهات و حیثیات دیگرش همان ذاتش است ولی اگر جهات و حیثیات دیگرش را جدا تصور کنید خداوند ـ تبارک ـ به لحاظ جهات و حیثیات دیگرش هم واجب می شود ».

ص: ۹۵۳

نکته: صفات اضافی و صفات سلبی که بیرون از ذات می باشند جهات و حیثیات نیستند بلکه جهت و حیثیتی هستند برای خدایی که مخلوق دارد یعنی مخلوق هم جزئش است. اینطور نیست که خالقیت، صفت خداوند ـ تبارک ـ باشد بدون تصور مخلوق. در اینگونه موارد اگر خدای تنها را تصور کنید به آن خالق نمی گویید مگر خالق به معنای « کونه بحیث ان یخلق » باشد که این در واقع به معنای « قادر » است ولی خالق اضافی که از وجودِ مخلوق و وجود خالق هر دو انتزاع می شود مثل خالقیت و امثال ذلک را نمی توان صفت خداوند ـ تبارک ـ گرفت بلکه اینها صفت خداوند ـ تبارک ـ به علاوه مخلوق است. بله نسبت به این دو، ضرورت و واجب است یعنی با توجه به خالق و مخلوق، خالقیت و مخلوقیت ضرورت دارد.

نکته: این عبارت یک قاعده فلسفی است و قاعده کلامی نیست. علم کلام دشمن این قاعده است چون این قاعده می گوید خداوند ـ تبارک ـ به تمام جهات، واجب است از جمله به جهت فعل، واجب است یعنی واجب الفعل است. اگر خداوند ـ تبارک ـ واجب الفعل باشد عالم، ازلی می شود در حالی که متکلم، عالم را حادث می داند و نمی تواند قبول کند که عالم ازلی است. می گوید خداوند ـ تبارک ـ واجب است عالم باشد واجب است قادر باشد ولی واجب الفعل نیست یعنی می تواند مدتی تارک باشد و عالم را خلق نکند ولی بعدها اراده کند و عالم را خلق کند.

خلاصه: بحث در اقسام موجهات بود از جمله ی جهات، ضرورت است که به شش قسم تقسیم شد که در جلسه قبل بیان گردید. یکی از اقسام، ضرورت ذاتیه بود و آن این بود که محمول برای موضوع طوری ثابت شود که امکان سلبش از موضوع نباشد. مصنف در ادامه بحث به اصناف ضرورت ذاتیه می پردازد:

ص: ۹۵۴

صنف اول: ذات بر ذات حمل شود.

صنف دوم: ذاتی بر ذات حمل شود.

صنف سوم: لازم ذات بر ذات حمل شود.

توضیح قضیه مشروطه عامه / بیان اصناف قضیه ضروری ذاتیه / موجهات / منطق / شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قضیه مشروطه عامه / بیان اصناف قضیه ضروری ذاتیه / موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

ثم القضیه مشروطه عمّه (۱)

بحث در اقسام ضروریه بود دو قسم که یکی ضروریه ذاتیه و دیگری ضروریه ازلیه بود بیان گردید. اقسام دیگری باقی ماندند که باید بیان شود.

چند سوال مربوط به جلسه قبل:

سوال اول: در وقتی که ضرورت ازلیه بیان می گردید گفته شد « الله موجود بالضروره الازلیه » و « الله عالم بالضروره الازلیه » . سپس این سوال شد که « الله موجود »، هل بسیطه است و « الله عالم » هل مرکبه است. یا مثلا گفته می شود « الله موجود » کان تامه است و « الله عالم » کان ناقصه است . آیا این صحیح است که خداوند تبارک هل مرکبه دارد تا بتوان به او گفت « الله عالم » یا نمی توان گفت؟

جواب: بر خداوند ــ تبارک ــ اطلاق « عالم » می شود اما در مرتبه بعد از ذاتش اطلاق می شود در جایی که تفصیل راه پیدا می کند و ما ذات را از صفات جدا می کنیم اطلاق « عالم » می شود. اما در مقام ذات و همچنین در مقام احدیت که علم، عین ذات است اطلاق عالم نمی شود چون در آنجا حیثیت ذات و حیثیت علم یکی است ولی در مرتبه ی بعد که مرتبه تفصیل است گفته می شود « الله عالم و قادر و حی و ... » که همه اوصاف از هم جدا می شود.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص ۲۶۰، سطر۱۷، نشر ناب.

پس در مرتبه ی قبل از تفصیل، اوصاف عین ذات هستند و همه عین هم هستند نمی توان در آنجا گفت « الله عالم » به صورتی که وصف برای خداوند ــ تبارک ــ باشد. لذا وقتی گفته می شود « الله عالم » از وصف او خبر داده نمی شود بلکه از ذات او خبر داده می شود همچنین وقتی « الله قادر » گفته می شود از وصف او خبر داده نمی شود بلکه از ذات او خبر داده می شود. چون قادر و عالم و ... در آن موضع، وصف نیستند بلکه عین ذاتند. وصف، غیر از ذات است و اینها عین ذاتند. اینکه در علم

کلام آمده « کمال التوحید نفی الصفات عنه » به معنای این نیست که گفته شود خداوند ـ تبارک ـ عالم نیست بلکه به این معنا است که علمش عین ذاتش است و وصف او نیست. یعنی نفی صفت کنید و نفی صفت به این معنا نیست که گفته شود کمالات برای خداوند ـ تبارک ـ نیست چون این معنا غلط است زیرا اگر گفته شود « خداوند ـ تبارک ـ عالم و قادر و ... نیست » لازمه اش نقص در خداوند ـ تبارک ـ می شود بلکه معنا این است که قائل به صفت نشویم و کمالات را عین ذات بدانیم. زیرا صفت، اشاره به غیریت دارد و اینها در آن مقامی که مقام ذات است عین می باشند نه غیر، لذا نمی توان آنها را صفت حساب کرد بنابراین در آنجا تعبیر به « الله عالم » نمی شود بلکه بحث از حیثیت ذات می شود.

ص: ۹۵۶

در آن موطن، جای هل مرکبه و کان ناقصه نیست همانطور که در آنجا « الله موجود » را هم نمی توان گفت زیرا وجود هم عین ذاتش است. در آنجا چیزی جدا نمی شود تا حمل گردد اما در مرتبه ی بعد که مرتبه ی اسماء و صفات و مرتبه ی تفصیل است و در روایات آمده که مرتبه ی خلق است یعنی خداوند ـ تبارک ـ اسماء و صفات را برای خودش خلق می کند یعنی با آن حیثیت ذاتی که دارد « عالم » را برای خودش خلق می کند پس در ذات، علم هست ولی علم، جدا نیست بلکه عین است. همان، منشا برای یک علمِ جدا می شود تا جدای از ذات دیده شود و جدای از قادر و امثال ذلک دیده شود. درآن موطن برای خداوند ـ تبارک ـ هل مرکبه و کان ناقصه هست. اما در موطن ذات وجود ندارد. پس اینکه سوال شد که آیا خداوند ـ تبارک ـ هل مرکب دارد یا ندارد باید بررسی شود که کدام مقام مراد است آیا مقام ذات مراد است یا مقام اسماء و صفات مراد است؟ اگر در مقام ذات باشد هل مرکبه نداریم زیرا چیزی غیر از ذات وجود ندارد تا بخواهیم بر ذات حمل کنیم.

سوال دوم: در بحث گذشته در ضروریه ذاتیه بیان شد که در سه جا تحقق پیدا می کند:

۱ ـ در حمل ذات بر ذات.

۲ ـ در حمل ذاتیات بر ذات.

۳ ـ در حمل لوازم بر ذات.

مثالی که زده شد در آن مثال، لازمِ ماهیت بر ماهیت حمل شد و بحث ما در همین بود و گفته شد ذات بر ذات و ذاتی بر ذات و لازم ذات بر ذات حمل می شود و مراد از لازم ذات یعنی لازم ماهیت حمل بر ذات حمل شود. سوال شد که لازم وجود خارجی و لازم وجود ذهنی چگونه است آیا حملش ضرورت ازلیه است یا نه؟

جواب: بایـد در اینجا تفصـیل داد. آن ذات که در قضـیه قرار داده شـده یکبار ذات بماهی ذات ملاحظه می شود مثل اربعه که کاری به وجود ذهنی و خارجی آن ندارید فقط می گوییـد این ماهیت دارای زوجیت است. این، لازمِ ماهیت می شود که هم در وجود خـارجی و هم در وجود ذهنی است که بعضـی به آن لاـزم الوجودین و بعضـی به آن لاـزم مـاهیت می گوینـد. این، برای ماهیت ضـرورت ذاتی دارد. اما اگر موضوع قضیه را ذات قرار ندادید باید بررسی کنید که آیا ذات موجوده « چه موجود ذهنی چه موجود خارجی » قرار داده می شود یا نه؟ اگر موضوع را ذات موجود قرار دهید آن لازمِ وجود برای این موضوع، به ضرورت ذاتی حمل می شود چون لازم وجود است و وجود، در موضوع آورده شـده است. این لازم، از وجود جـدا نمی شود پس این محمول که لازم وجود است از این موضوع سلب نمی شود پس ضرورت ذاتی دارد. اما اگر موضوع، فقط ذات بود نه ذات موجوده، در اینصورت لازمِ وجود ذهنی و لازمِ وجود خارجی، عرض مفارق برای ذات است ولو برای وجود، لازم اسـت اما برای ذات، مفارق است. شـما اگر وجود خارجی را ذات گرفتید وجود ذهنی را به آن دادید این لازم را ندارد یا اگر وجود ذهنی را ذات گرفتیـد و وجود خارجی را به آن دادیـد این لازم ذهنی را ندارد پس لازم ذهنی و لازم خارجی برای ذات، لازم نیست. بنـابراین اگر لاـزم ذهنی یـا خـارجی را محمول قرار دادیـد و ذات را موضوع قرار دادیـد این محمول، ضـرورت ذاتیه با موضوع نـدارد و جهتِ قضـیه، ضـرورت ذاتیه نیست امـا اگر موضوع را ذات موجود قرار دادیـد این محمول برای ذات موجود ذاتی می شود چون برای وجود، ضروری است و وجود در موضوع اخذ شده است پس محمول برای موضوع ضروری می شود ضرورت هم ضرورت ذاتیه است.

ص: ۹۵۸

پس جایی که محمول، لازمِ ذات موضوع است ضـرورتی که بین موضوع و محمول است ضـرورت ذاتیه می باشـد و جایی که محمول، لازمِ وجودِ موضوع است اگر وجود را در موضوع اخـذ کرده باشـید ضـرورت ذاتیه دارد اما اگر اخذ نکنید ضـرورت ذاتیه ندارید. غالبا هم وجود در موضوع اخذ نمی شود پس غالباً اینگونه محمول هایی که لازم وجودند « چه لازم وجود ذهنی چه لازم وجود خارجی » ضرورتی ذاتی برای موضوعشان نیستند.

نکته: یکبار وجود موضوع، جزء موضوع قرار داده می شود در اینجا وجود موضوع، در موضوع اخذ شده است اما یکبار وجود موضـوع هست ولی جزء موضـوع قرار داده نمی شـود. پس وجود موضوع را بایـد داشـته باشـیم امـا اینکه وجود موضوع، جزء موضوع قرار داده شود یـا داده نشود با هم فرق دارد. مثلا یکبار گفته می شود « النار الموجوده فی الخارج حار » یعنی موضوع، نـار نیست نارِ موجود هم نیست بلکه نارِ موجودِ در خارج است که موضوع می باشـد. حار، عرض لازم است و ضـرورت ذاتی برای موضوع دارد. امـا یکبار گفته می شود « النار حاره » در اینجا حرارت، لازمِ ذاتِ نار نیست بلکه لازمِ وجود خارجی اسـت در اینجا می توان حرارت را از نار جـدا کرد وقتی که نار را تصویر کنیـد و وجود ذهنی بدهید. پس حرارت قابلیت دارد که از نار جدا شود لذا لازم نار نیست بلکه لازم وجود نار است.

اگر گفتیـد « النـار حاره »، قیـد « بالضـروره الـذاتیه » آورده نمی شود اما اگر گفتیـد « النار الموجوده فی الخارج حاره »، قیـد « بالضروره الذاتیه » آورده می شود.

پس توجه کنید که در همه جا وجود موضوع لازم است ولی در بعضی جاها وجود موضوع، جزء موضوع قرار داده می شود در اینصورت لازم وجود برای این موضوع، بالضروره الذاتیه ثابت می شود.

سوال سوم: مصنف بیان کرد قضیه ای که دارای جهت باشد قضیه ی رباعیه نامیده می شود یعنی قضیه ای که دارای چهار جزء است که عبارتند از موضوع و محمول و نسبت و جهت. سوال شد که چرا سورِ قضیه، به حساب نمی آید تا این قضیه، خماسی شود نه رباعی؟

جواب: سور، جزء قضیه نیست. قضیه با تعداد جزئش نامگذاری می شود اگر دو جزء داشته باشد « یعنی موضوع و محمول باشد » به آن، ثنائیه گفته می شود اگر سه جزء داشته باشد « یعنی موضوع و محمول و رابطه باشد » به آن، ثلاثیه گفته می شود اگر چهار جزء داشته باشد « یعنی موضوع و محمول و رابطه و جهت باشد » به آن، رباعیه گفته می شود.سور، جزء قضیه نیست بلکه مبیِّنِ افراد موضوع است.

مثال به سلب زده شد که گاهی بر رابطه وارد می شود پس مربوط به رابطه می شود و جزء جدایی به حساب نمی آید. گاهی سلب، جزء محمول واقع می شود مثل قضیه ی معدوله المحمول یا جزء موضوع واقع می شود مثل قضیه ی معدوله الموضوع.

بعد از اینکه بنده ـ استاد ـ این جواب را بیان کردم نوشته ای نشان داده شده که حاشیه ی اسفراینی بر کتاب نجاه ابن سینا می باشد در آنجا سوال شده بود که چرا سور قضیه، جداگانه حساب نمی شود وقضیه را خماسی به حساب نمی آورید؟ جواب داده بود که چون سور، مبیّنِ مقدارِ موضوع است و جزء مستقل نیست. اما یک مطلبی اضافه بر آنچه بنده ـ استاد ـ گفته بودم بیان کرده بود و آن این است: اگر هر چیزی که در قضیه است را بخواهید جزء مستقل به حساب بیاورید نسبتِ موجودِ در مشتق هم در قضیه هست مثلا گفته می شود « زید هو قائم » که « هو» رابط بین موضوع و محمول است خود « قائم » چون مشتق است در مشتق، معنای نسبت هم هست یعنی مشتق به چیزی نسبت داده می شود اگر این نسبت را هم ملاحظه کنید در اینجا چند جزء برای قضیه پیدا می شود که یکی، موضوع است و یکی محمول است و یکی رابط بین این دو است و یکی، نسبتی است که مشتق ، آن نسبت را افاده می کند پس باید به این قضیه، رباعی گفته شود. تازه اگر آن نسبت به حساب بیاید تکرار لازم می آید چون دوبار نسبت لحاظ شده زیرا یکبار بین موضوع و محمول آمده است و یکبار هم از طریق مشتق آمده است در حالی که اینگونه گفته نمی شود پس معلوم است که نسبتِ موجود در مشتق نگاه نمی شود. پس توجه کردید که خیلی چیزها در قضیه هست که مورد توجه واقع نمی شود. آنچه مورد توجه قرار می گیرد که جزء قضیه باشد « حتی در معدوله الطرفین دو سلب وجود دارد که هیچکدام جزء قضیه به حساب نمی آید والا قضیه، هفت جزء می شود به اینصورت که یک نسبت در مشتق و یک نسبت در بیرون وجود دارد و موضوع و محمول و جهت هم دارد دو سلب هم وجود دارد که مجموعا ۷ تا می شود ».

ص: ۹۶۰

سوال: جهت، کیفیت قضیه است. سلبی هم که جزء محمول یا موضوع می شود کیفیت محمول یا موضوع است. در معدوله گفته می شود: « محمول، سالبه است ». در محصله گفته می شود: « محمول، موجبه است ». پس یک کیفیتی برای محمول هست همانطور که کیفیتی برای نسبت است. جهت، کیفیت نسبت است اما سلب، کیفیت محمول است چرا کیفیت نسبت، جداگانه لحاظ می شود و کیفیت محمول، جداگانه لحاظ نمی شود؟

جواب: کیفیت نسبت، ماده است لذا جداگانه به حساب نمی آید. لفظی که کیفیت نسبت را می فهماند چون جزء قضیه است آن را حساب می کنیم. پس جهت قضیه با کیفیت نسبت فرق کرد. کیفیت نسبت، همان ماده بود و هیچ وقت جزء اجزا قضیه به حساب نیامد. در تمام قضایا، ماده را دارید ولی هیچ وقت در قضیه ثنائیه نگفتیم به اعتبار اینکه ماده در آن هست قضیه ثلاثیه است. پس کیفیت نسبت جزء قضیه به حساب نیامد. آن لفظی که حاکی از کیفیت نسبت بود، آورده شد. آن لفظ هم جزء نسبت قرار داده نشد. اگر جزء نسبت قرار داده می شود مثل این بود که سلب، جزء محمول قرار داده شود. سلب، کیفیت محمول است ولی جزء محمول قرار داده می شود و وقتی جزء محمول قرار داده شود جدا لحاظ نمی شود اما کیفیت نسبت، جزء نسبت قرار داده نمی شود بلکه جزء قضیه قرار داده می شود. اگر سلبی که جزء محمول شده، جزء قضیه می شد آن هم جزء قضیه به حساب می آمد. آنچه مهم است جزء قضیه بودن است اما جزءِ جزءِ قضیه کافی نیست.

ص: ۹۶۱

نکته: قضیه « زید قائم است » ثلاثی می باشد زیرا لفظ « است » رابطه می باشد.

بحث امروز: بیان شد که قضیه ضروریه دارای اقسامی است دو قسم آن که ضروریه ذاتیه و ضروریه ازلیه بود خوانده شد. چهار قسم دیگر باقی مانده که عبارتنداز: مشروطه عامه، وقتیه مطلقه، منتشره مطلقه، ضرورت بشرط المحمول.

توضیح قضیه مشروط عامه: قضیه ای است که ضرورتِ نسبت دارد. توجه کنید وقتی لفظ « ضرورت » بکار برده می شود مراد « ضرورت نسبت » است زیرا « ضرورت » برای « نسبت » و قید آن است.

اگر قضیه ای به لحاظ وصفش، ضرورتِ نسبت داشت یعنی به لحاظ وصفِ موضوع، ضرورت نسبت داشت نه به لحاظ ذاتِ موضوع، در اینجا محمول به ذات موضوع نسبت داده می شود ضمناً این محمول به وصف موضوع هم نسبت داده می شود. این ضرورت نسبتِ محمول، یا برای ذات موضوع است یعنی گفته می شود « ضرورت نسبت محمول به ذات موضوع » یا برای وصف موضوع است یعنی گفته می شود « ضرورت نسبت محمول به وصف موضوع ». ملاحظه می کنید در تمام قضایایی که گفته می شود، موضوع در آن قضیه، هم دارای ذات است هم دارای وصف است حتی در مثل « الانسان حیوان » موضوع در این قضیه، « انسان » است که دارای ذات است. وصف هم دارد که همان انسانیت است. وقتی گفته می شود « الکاتب متحرک الاصابع »، موضوع که « کاتب » است، هم ذات دارد که همان انسانی است که کتابت می کند هم وصف دارد که وصف کتابت می باشد. تمام موضوع ها، هم دارای وصف هم دارای ذات هستند ولی وصف ها فرق می کند. یک وقت وصف، وصف ذاتی است مثل « الانسان » که وصف ذاتی دارد یعنی وصفی که ذاتش یکی است. به عبارت دیگر ذات انسان، انسانیت است وصفش هم انسانیت است اما یک وقت وصفی دارد که ذاتی نیست مثل کتابت. یعنی کتابت، ذاتی برای انسان نیست.

ص: ۹۶۲

پس توجه کردید که موضوع در همه قضایا، هم دارای وصف و هم دارای ذات است ولی وصف ها فرق می کند بعضی ها وصف ذاتی اند اما بعضی وصف ذاتی نیستن.

در جایی که محمول به موضوعی نسبت داده می شود و این محمول از موضوع نمی تواند جدا شود « یعنی کیفیت نسبتش، ضرورت است » باید بررسی کرد که این محمول به ذات موضوع نسبت داده شده یا به وصفش نسبت داده شده است. اگر به وصف موضوع نسبت داده شده باشد نمی توان ضرورت را ضروری ذاتی گرفت یعنی این محمول برای وصف، ضرورت دارد اما برای ذات، ضرورت ندارد مثلا فرض کنید گفته می شود « الکاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » الان موضوع، ذات دارد که ذاتِ آن، زید است. وصف هم دارد که کتابت است. زید به عنوان اینکه ذات است تحرک اصابع ندارد و تحرک اصابع برای زید لزومی ندارد پس محمول که تحریک اصابع است برای ذات ضروری نیست اگر چه نسبت با ذات دارد. ولی برای وصف « یعنی کتابت » ضروری است یعنی حرکت اصابع با کتابت ضرورت دارد. در اینجا محمول نگاه می شود و گفته می شود که اگر به ذات نسبت داده شود ضرورت ندارد اما اگر به وصف نسبت داده شود ضرورت دارد در اینجا گفته می شود « ضرورت مادام الوصف » یعنی ضرورت محمول برای موضوع است مادامی که وصف موضوع باقی است به عبارت دیگر مادامی که موضوع، این وصف را دارد این محمول برایش ضروری است یا نسبت این محمول برایش ضروری است.

مراد از « مادام الذات » این است: مادامی که موضوع، این ذات را دارد نسبت محمول به آن ضروری است. اما مراد از « مادام الوصف » این است: مادامی که موضوع، این وصف را دارد نسبت وصف به آن ضروری است. پس موضوع در تمام قضایا، هم وصف دارد هم ذات دارد. محمول، نسبت به ذات موضوع داده می شود ذاتی که وصف هم دارد باید بررسی کرد که این ضرورتِ نسبتِ محمول، برای ذات موضوع است یا برای وصف موضوع است. اگر برای ذات موضوع بود، ضرورت ذاتیه گفته می شود و اگر برای وصف موضوع بود، ضرورت وصفیه گفته می شود ولی تعبیر به « ضرورت وصفیه » نمی شود بلکه تعبیر به مشروطه عامه می شود. پس مشروطه عامه، نوعی از قضیه ی ضروریه است که محمولش برای وصف موضوعش ضروری باشد یعنی محمول برای موضوع ضروری است مادامی که موضوع، این وصف را دارد. تا وقتی که موضوع این وصف را داشته باشد نمی توان این محمول را از آن جدا کرد. مثلا تحرک اصابع را نمی توان از زید جدا کرد مادامی که وصف کتابت را دارد اما اگر وصف کتابت را نداشته باشد می توان تحرک اصابع را از آن جدا کرد. پس ضرورت در اینجا وصفیه است یعنی ضرورت محمول برای موضوع، مادامی که موضوع وصف خاصی را داشته باشد.

ص: ۹۶۳

نکته: ما به « الانسان حیوان » ضرورت ذاتیه می گوییم ولی ضرورت وصفیه یعنی مشروطه عامه گفته نمی شود. با اینکه « حیوان »، هم ضرورت برای ذات « انسان » دارد هم ضرورت برای وصف انسان دارد ولی ما به این قضیه، مشروطه عامه نمی گوییم با اینکه ظاهراً مشروطه عامه هم هست. اما علت اینکه مشروطه عامه گفته نمی شود به خاطر این است که در اینجا یک قاعده مهم وجود دارد که اگر یک اصل و یک فرع داشته باشیم و بتوانیم چیزی را، هم به اصل و هم به فرع نسبت دهیم نسبتِ به اصل، لحاظ می شود اما نسبتِ به فرع، لحاظ نمی شود. در اینجا « حیوان » به این موضوع نسبت داده می شود که هم ذات دارد و ذات، اصل است هم وصف دارد که فرع است. در اینجا « حیوان » به موضوعی که دارای اصل و فرع است نسبت داده می شود. نسبتِ به اصل باید لحاظ شود اما نسبتِ به فرع نباید لحاظ شود چون اصل، جلوتر از فرع است. اصل، ریشه است اگر چیزی را بخواهید نسبت بدهید باید به اصل نسبت بدهید نه به فرع، لذا در چنین جایی قضیه، مشروطه عامه نیست بلکه ضرورت ذاتیه است. در همه جا همینطور است مثلا اگر بتوانید یک ادعایی کنید و دلیل بیاورید اگر بر اصل دلیل بیاورید حق ندارید بر فرع دلیل بیاورید زیرا فرع، حکم اصل دارد اگر به اصل نسبت دادید به فرع هم نسبت داده می شود به شرطی که فرع هم قابلیت داشته باشد مثلا در « الکاتب متحرک بالاصابع » فرع، قابلیت برای این محمول دارد اما اص،ل قابلیت ندارد لذا ضرورتِ نسبت به اصل ملاحظه نمی شود. در قضیه « الانسان حیوان »، هم ذات انسان هم وصف انسانیت، قابلیت ضرورت حیوانیت را دارند اما در مثل « الکاتب متحرک الاصابع » فقط وصف است که ضرورت دارد اما ذات ضرورت ندارد لذا در اینجا ناچار هستید اصل را ندیده بگیرید و به سراغ فرع بروید. پس در جایی که بتوان اصل و فرع هر دو را ملاحظه کرد باید به سراغ اصل رفت. اما در جایی که نمی توان اصل را رعایت کرد باید به سراغ فرع رفت و فرع را رعایت کرد.

نکته: مشـروطه عـامه در مقابل مرکبات است. ما الان بسائط را می خوانیم. در بسائط لفظ « عامه » و در مرکبات لفظ « خاصه » آورده می شود. در بسائـط لفـظ « مطلقه » و در مرکبـات لفـظ « مطلقه » آورده نمی شود الـان بحث ما در بسائط است مثلا در قضـیه ضروریه، یکبار مقید به « لا دوام » یا ... می شود یا قضیه مطلقه را مقید به « لا دوام » می کند و مرکبه می شود زیرا خود « لا دوام » یک قضیه دیگر است.

توضیح عبارت

ثم القضیه مشروطه عمهً ان کان بالوصف ذی ای ضرورهُ نسبتها

« ذی » اسم اشاره است و اسم « کان » می باشد که اشاره به « ضروره نسبتها » دارد لذا « ضروره » به رفع خوانده شد.

قضـیه می تواند مشـروطه عامه باشد اگر آن ضـرورتِ نسـبت، بالوصف باشد « یعنی نسـبت، ضرورت دارد به اعتبار وصفی که برای موضوع است نه به اعتبار ذات » اگر آن ضرورتِ نسبت به اعتبار وصف موضوع باشد قضیه را مشروطه عامه می گویند.

مثل: « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا»

لفـظ « مـادام کاتبا » اگر ذکر نشود کافی است. ولی آورده می شود تا بفهمانـد که این ضـرورت، مادام الوصف است نه مادام الـذات یعنی نه اینکه کـاتب، مـادامی که ذات را دارد متحرک الاصـابع است. بلکه مـادامی که وصف کتابت را دارد متحرک الاصـابع است. پس « مـادام کاتبا » آورده می شود تا نشان دهـد این ضـرورت، ضـرورت وصـفیه است و قضـیه، مشـروطه عامه است.

ص: ۹۶۵

خلاصه: بیان شد که قضیه ضروریه دارای اقسامی است دو قسم آن که ضروریه ذاتیه و ضروریه ازلیه باشد بیان گردید اما قضیه مشروطه عامه قضیه ای است که ضرورتِ نسبت دارد و این ضرورت نسبت یا برای ذات موضوع است یا برای وصف موضوع است.

توضیح قضیه وقتیه مطلقه و منتشره مطلقه و ضرورت بشرط المحمول/ بیان اصناف قضیه ضرورت ذاتیه/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قضیه وقتیه مطلقه و منتشره مطلقه و ضرورت بشرط المحمول/ بیان اصناف قضیه ضرورت ذاتیه/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و وقتیه مطلقه ان تحتذِ ضرورتها وقتا معینا (۱)

بحث در اقسام ضروریه بود سه قسم برای آن ذکر شد که عبارتند از ذاتیه و ازلیه و وصفیه. وصفیه را مشروطه عامه نامیدند. در جلسه قبل بیان شد که موضوع قضیه دارای ذات و وصف است اگر محمول به لحاظ ذات ضروری گردد ذاتیه می شود و اگر محمول به لحاظ وصف ضروری می گردد مشروطه عامه می شود.

وصف موضوع به دو قسم ذاتی و عنوانی تقسیم کردند.

نکته ای مربوط به جلسه قبل باقی مانده که الان بیان می شود و آن این است که منطقیین در باب مشروطه عامه اصلا وصف ذاتی را مطرح نمی کنند بلکه وصف عنوانی را مطرح می کنند بنابراین از ابتدا مشروط ی عامه، بحثی مثل کتابت را دارد نه مثل انسان. یعنی وقتی گفته می شود « الانسان حیوان » را نمی توان مشروطه عامه قرار داد باید آن را ضرورت ذاتیه قرار داد و بنده ــ استاد ــ آن را توضیح دادم که باید به ذات نگاه کرد. اگر به وصف نگاه کنید چون وصف عین ذات است باز هم مثل این است که به ذات نگاه کردید پس نمی توان این قضیه را مشروطه کرد بلکه این قضیه همیشه ضروریه ذاتیه است چون چه ذاتِ موضوع مطرح شود چه وصف موضوع که عین ذات است مطرح شود هر دو یکسان است و گویا ذات مطرح شده و وصف مطرح نشده است اما الان می خواهیم بیان کنیم که منطققین به سراغ « الانسان حیوان » نرفتند چون در آنجا وصف ذاتی مطرح است اما در مشروطه عامه اصلا توجهی به وصف ذاتی نیست بلکه توجه به وصف عنوانی است یعنی توجه به مثل کتابت است نه توجه به مثل انسان باشد. پس نباید به سراغ « الانسان حیوان » رفت تا مشروطه ی عامه پیدا نشود بلکه اصلا سراغ « الانسان حیوان » نمی رویم به خاطر اینکه بحثی که در مشروطه عامه مطرح است توجه به وصف عنوانی است نه توجه به وصف ذاتی. پس لازم نیست در جایی که « الانسان حیوان » گفته می شود بحث کنیم مشروطه ی عامه نداریم بلکه در اینجا چون وصفِ عنوانی نداریم لذا مشروطه نیست.

ص: ۹۶۶

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص ۲۶۰، سطر۱۸، نشر ناب.

پس توجه کردید که خود منطقیین از ابتدا به سراغ وصف عنوانی رفتند و در وصف ذاتی بحث نکردند تا نیاز به توجیه باشد که چرا در وصف ذاتی، مشروطه ی عامه نیست بنده _ استاد _ در جلسه قبل بیان کردم که در وصف ذاتی، مشروطه ی عامه نیست چون این وصف با ذات یکی است اما الان بیان می کنم در وصف ذاتی، مشروطه ی عامه نیست چون منطقیین مشروطه ی عامه را در اینجا نگفتند.

بحث امروز: سه قسم از اقسام ضروریه خوانده شد و توضیح داده شد الان وارد قسم چهارم می شود.

بیان قضیه ضروریه وقتیه مطلقه: لفظ « مطلقه » در مقابل قضایای مرکبه آورده می شود و آنها را خارج می کند که هنوز به آنها نرسیدیم و بحث آنها بعداً می آید.

در قضیه وقتیه، محمول برای موضوع در یک وقت خاصی اثبات می شود و مدعی می شویم که در آن وقت خاص، این محمول برای موضوع ضروری است مثل « کل قمر منخسف بالضروره وقت الحیلوله ». لفظ « قمر » موضوع است و لفظ « منخسف » محمول است. این انخساف برای موضوع ضروری است ولی نه اینکه همیشه ضروری باشد. بلکه در یک وقت خاصی ضرورت است و آن وقتی است که حیلوله انجام شود یعنی زمین بین خورشید و ماه حائل شود. به این قضیه وقتیه مطلقه، ضرورت بشرط الوقت هم گفته می شود یعنی به شرطِ وقت خاص، ضرورت دارد.

ممکن است بعضی فکر کنند که چرا در بین قیودی که ممکن است برای نسبت محمول به موضوع آورده شود ظرفِ زمان را انتخاب کردند؟ گفتیم اگر محمول برای موضوع در یک ظرف خاص زمانی ضروری باشد قضیه ی ما وقتیه مطلقه است اما چرا یک ظرف خاص انتخاب شده است؟ قیودی که در اینجا بکار می رود زیاد است چرا قیود دیگر لحاظ نشدند؟ مثلا چرا گفته نشد محمول برای موضوع در فرض فلان قید ضروری باشد؟ جواب این است که بقیه قیود گفته شده است زیرا بقیه قیود در مشروطه ی عامه داخل شد. قیودی برای موضوع گذاشته شد و نسبت محمول به موضوع را در حالی قرار دادیم که آن قید وجود داشته باشد دیدیم ضروری است قید در مثال قبلی « کتابت » بود ممکن است در مثال دیگر چیز دیگری باشد. اوصاف و قیود زیاد هستند ممکن است این اوصاف و قیود آورده شود و محمول برای موضوع ضروری شود با شرط حصول آن قید. این، همان مشروطه ی عامه است و احتیاجی نبود که برای آن قضیه ی جدایی درست کرد. قید را می توان برای موضوع آورد و متحد با موضوع کرد و تعبیر به « کاتب » کرد یا متحد با موضوع نمی شود و گفته شود « الانسان الکاتب » یعنی گفته می شود « الانسان الکاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » در اینجا قید اگر ضمیمه به موضوع شود باز هم مشروطه عامه است ولی مشروطه ی عامه ای که رایج است به صورت « الکاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » است و الا ـ فرقی با « الانسان الکاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » ندارد.

توجه کنیـد این قیـدی که در اینجا داریم قیـد زمان است که ظرف می باشـد و وصف نیست و با مشـروطه عامه فرق می کنـد. قیود دیگر که وصف هسـتند ملحق به مشـروطه عـامه می شود و گفته می شود که قیود، در مشـروطه عامه آورده شدنـد اما در وقتیه یا منتشـره که بعداً گفته می شود این قید در واقع ظرف است و ظرف، صـفت برای موضوع نیست بلکه ظرفِ وقوع نسبت است و در مشـروطه عامه آن که صـفت برای موضوع است آورده می شود اما صفت برای نسبت آورده نمی شود. صفت برای نسبت همان چیزی است که ما الان درباره اش بحث می کنیم که جهت می باشد.

پس توجه کنید که اگر قید و صفت، صفت برای موضوع باشد و ضرورت نسبت موضوع به محمول با وجود این صفت حاصل باشد قضیه را مشروطه عامه می گیریم ولی اگر این محمول برای موضوع ثابت است بالضروره در یک ظرف خاصی نه با یک صفت خاصـی، به آن وقتیه گفته می شود. در اینجـا نمی توان گفت وقت، ظرف برای نسـبت است ممکن است اوصـافی برای نسـبت آورده شود و آن اوصاف لحاظ شود تا گفته شود مثلا اگر وصفِ غیر زمان داشتیم فلان قضیه درست می شود در اینجا جواب داده می شود که برای نسـبت، ظرف داریم اما وصف نداریم وصفی که برای نسبت داریم همین اوصاف و جهات است که عبارت از ضرورت و دوام و امکان و ... می باشد.

پس وصف اگر وصف موضوع باشـد قضـیه ای که تشـکیل می شود مشـروطه ی عامه است و وصف اگر وصفِ نسـبت باشـد بحث مـا الان در همین است چون وصف نسـبت همان جهت است. ما ظرف نسـبت را جـدا کردیم و گفتیم اگر ظرف نسـبت، وقت معین است وقتیه می باشد و اگر وقتِ نامعین است منتشره می باشد.

ص: ۹۶۸

سوال: آیا می توان ضروریه را به اعتبار مکان بیان کرد و مثلا اینگونه گفت که آب خودش شکل ندارد ولی وقتی در ظرف قرار بگیرد دارای شکل می شود؟ مثلا اینگونه گفته شود: شکل برای آب ضروری است و این ضرورت در وقتی است که در ظرف قرار بگیرد.

جواب: این صحیح نیست زیرا آب وقتی در ظرف نباشد به شکل کروی است و دارای شکل می باشد. بله اگر جسمی بی نهایت باشد شکل ندارد و الا اگر متناهی باشد شکل دارد. شما باید بگویید آب شکل خاص پیدا می کند در اینصورت، این قضیه جزئی می شود و یک قانون کلی در نمی آید مثلا اگر گفته شود در این ظرف، بالضروره مدور است و در آن ظرف، بالضروره مکعب است و اینها یک قاعده ی کلی نیست. اگر گفته شود « آب به شرط صفر درجه، انجماد برایش ضرورت دارد » این مشروطه عامه است. چون شرط برای موضوع آورده می شود باید شرط برای نسبت آورده شود. در زمان هم اگر قید برای موضوع گرفته شود مشروطه عامه می شود. اگر صفتی، صفت برای موضوع قرار داده شود آن هم مشروطه عامه می شود. باید بدنبال صفتِ نسبت باشد که همان جهات می باشد که درباره اش بحث می شود فقط ظرف زمان می باشد که نسبت در یک زمان خاصی انجام می شود اما نمی توان گفت نسبت در یک مکان انجام می شود.

اگر گفته شود « قمر منخسف است در سایه ی زمین » در اینصورت مکان درست شد باز هم این قید به موضوع برمی گردد و گفته می شود قمری که در سایه ی زمین است منخسف است بالضروره. توجه می کنید که مکان، قید برای موضوع می شود.

ص: ۹۶۹

« نسبت » را با هر قیدی می توان مقید کرد ولی همان جهات می شود. لذا نسبت را اگر متصف به صفتی کنید جهت می شود. جهت عبارت از کیفیت نسبت و وصف نسبت بود لذا هر وصفی برای نسبت آورده شود جهت می شود اما اگر ظرف آوردید جهت نیست و این ظرف، یا زمان است یا مکان است. بیان کردیم مکان نمی تواند باشد فقط زمان می ماند. پس نسبت فقط در ظرف زمان قرار داده شد و چیز دیگری نمی توان آورد.

اگر بخواهید وصفی برای نسبت بیاورید همان جهت است که تحت سه جهت کلیِ وجوب و امکان و امتناع مندرج است اگر هم بخواهید وصف را به معنای موضوع بیاورید داخل در مشروطه عامه است. پس غیر از این اقسامی که برای ضروریه شمرده شده اقسام دیگری نیست نه اینکه داشته باشیم و ندیده گرفته شده باشد.

توجه کنید در جایی که زمان برای موضوع لحاظ شود و مثلا گفته شود « زید در دوران کودکی فلان حکم را دارد » مشروطه عامه می شود.

توضیح عبارت

و وقتیه مطلقه ای تحتذ ضرورتها وقتا معینا

« ضرورتها » فاعل و « وقتا معینا » مفعولِ « تحتذ » است. « تحتذ » که محاذات است دو طرف می خواهد یک طرف را مرفوع و طرف دیگر را منصوب می کنیم و لو می توان عکس هم کرد یعنی می توان گفت وقتِ معینی، محاذی با ضرورت آن قضیه باشد و می توان گفت ضرورتِ آن قضیه، محاذی با وقت معینی باشد.

ترجمه: قضیه، وقتیه ی مطلقه است اگر ضرورت این قضیه، محاذی با وقت معین باشد « یعنی در وقت معینی حاصل شود ».

ص: ۹۷۰

مثل: « کل قمر منخسف بالضروره وقت الحیلوله »

« بالضروره » بیان نسبت منخسف به قمر است ولی این ضرورت، همیشگی نیست بلکه منحصراً در وقت حیلوله حاصل است.

و فی قضیه منتشره مطلقه فوقتها مثل : « کل انسان متنفس وقتا ما »

بیان قضیه منتشره مطلقه: در این قضیه، محمول برای موضوع ضروری است ولی در یک وقتی که آن وقت، معین نمی شود. در وقتیه، محمول برای موضوع ضروری بود اما در وقت معین بود مثل « کل انسان متنفسٌ وقتا ما ». نَفَس کشیدن برای انسان ضروری است ولی وقت معین ندارد. در هر وقت که احتیاج به نَفَس کشیدن باشد این نَفَس برای او ضروری است.

ترجمه: در قضیه ای که منتشره مطلقه است پس وقت ضرورت معین نیست مثل « کل انسان متنفس وقتا ما ».

ثم عقد ضروری من المحمول جا

« عقد » مبتدی و « ضرورت » صفت آن است و « جاء » خبر می شود و « من المحمول » متعلق به خبر است.

تا اینجا پنج قسم از اقسام ضروریه بیان شد از اینجا می خواهد قسم ششم را بیان کند که ضروریه بشرط المحمول است.

بیان قضیه ضروریه بشرط المحمول: یعنی خود محمول شرط برای موضوع قرار داده می شود در اینصورت موضوعِ مشروطِ به محمول، محمول را بالضروره واجد است یعنی موضوعی که محمول در آن واقع است بالضروره محمول در آن واقع است به عبارت دیگر موضوعی که محمول در آن موجود است بالضروره محمول در آن موجود است. پس وقتی گفته می شود « الانسان الکاتب، کاتب بالضروره » خود محمول در موضوع آمده است. اگر گفته شود « الانسان الکاتب متحرک الاصابع بالضروره » مشروطه ی عامه است اگر بخواهد ضروری بشرط المحمول شود باید خود محمول باید در موضوع بیاید و گفته شود « الانسان الذی یتحرک اصابعه متحرک الاصابع بالضروره ».

ص: ۹۷۱

پس توجه کردید که اگر خود محمول در موضوع آورده شد و قید قرار گرفت ضرورت، ضرورت بشرط المحمول می شود یعنی ضرورتی که برای موضوع حاصل است به شرط اینکه محمول هم برای موضوع واقع باشد.

ترجمه: سپس عقدی « و قضیه ای » ضروری است که این ضرورت از جانب محمول آمده است « یعنی محمول، قید موضوع قرار داده شده و خود این محمول بر موضوعِ مقید حمل شده است » پس ضرورت از ناحیه محمول آمده است اگر محمول جزء موضوع قرار داده نمی شد ضرورتی نبود و قضیه، ممکنه می شود یا مطلقه می شود »

کلمه من نشأیّه

« من » نشویه است و به « از جانب » و « از ناحیه » معنا می شود.

ای من الموجهات البسیطه و الضروریات القضیه الضروریه بشرط المحمول

« من » تبعیضیه است. « القضیه » مبتدای موخر است و « من الموجهات » خبر مقدم است. « الضروریات » عطف بر « الموجهات » است.

مصنف با این عبارت می خواهد کل مصرع را معنا کند.

ترجمه: بعضی از موجهات بسیطه و بعضی از ضروریات، از قضیه ی ضروریه بشرط محمول است.

لان حیثیه الوجود مطلقا او مقیداً کاشفهٌ عن الوجوب

مصنف با این عبارت بیان می کند که چرا ضرورت حاصل می شود؟ چون حکم می شود به اینکه کتابت برای انسانِ کاتب حاصل است پس الان از کتابتی که واقع شده خبر داده می شود و چیزی که واقع شده است، ضروری می باشد ماضی، ضروری است اما مستقبل، ممکن است بنابراین چون در قضیه ی ضروریه بشرط المحمول از وقوع شیء خبر داده می شود و وقوع، ضروری است پس قضیه، ضروری می شود.

ص: ۹۷۲

ترجمه: به خاطر اینکه حیثیتِ وجود از وجوب کشف می کند « یعنی جایی که وجود هست وجوب می باشد و جایی که احتمال وجود هست امکان می باشد » این وجود فرقی نمی کند که وجود مطلق باشد مثل الانسان الموجود، موجود. چه وجود مقید باشد مثل الانسان الکاتب کاتب. که کاتب، وجود مقید است یعنی وجود مقید به کتابت است اما موجود، وجود مطلق است اگر هر دو واقع شوند ضرورت پیدا می کنند. وقتی گفته می شود انسانِ موجود، موجود است یعنی انسانی که وجود برایش واقع است موجود می باشد در اینصورت آنچه که وجود برایش موجود است، بالضروره موجود است یا چیزی که کتابت برایش واقع است بالضروره کاتب است. پس هر چیزی بعد از وقوعش، وجوب دارد لذا وقتی گفته می شود این کتابت برای زید واقع است به معنای این است که وجوب دارد پس زیدِ کاتب به معنای زیدی است که کتابت بر آن واقع شده است کاتب است بالضروره ».

کما قلنا

چنانکه ما در شعر همین مطلب را رساندیم.

اذا الوقوع فی الوجوب اندرجا

مراد از « الوقوع » یعنی وقوع محمول برای موضوع چه وجود باشد چه کتابت باشد. اگر این محمول در موضوع واقع شد مصداقی برای وجوب است.

زیرا وقوع در وجوب مندرج می شود یعنی بر آن، وجوب اطلاق می شود به عبارت دیگر حکمِ وجوب را می گیرد. اگر چیزی واقع شد وجوب بر آن اطلاق می شود و دیده می شود که واجب است. بله چیزی که هنوز حاصل نشده ممکن است گفته شود که ممکن است اما وقتی واقع شد واجب می باشد.

در ضرورت بشرط المحمول هم همینطور است. شما می گویید این محمول در موضوع واقع شده است پس اگر بخواهید محمول را برای چنین موضوعی که در این موضوع واقع شده، اثبات کنید ضرورت و وجوب می شود یعنی این محمول، بالوجوب حاصل است در جایی که حاصل شده است.

خلاصه: بحث در اقسام ضروریه بود سه قسم آن که ذاتیه و ازلیه و وصفیه بود بیان شد الان به اقسام دیگر می پردازد. قسم چهارم قضیه ضروریه وقتیه مطلقه است و آن قضیه ای است که محمول برای موضوع در یک وقت خاصی اثبات می شود و در آن وقت خاص، برای موضوع ضروری است مثل « کل قمر منخسف بالضروره وقت الحیلوله ».

قسم پنجم قضیه منتشره مطلقه است و آن قضیه ای است که محمول برای موضوع ضروری است ولی در یک وقتی که آن وقت، معین نمی باشد مثل « کل انسان متنفسٌ وقتا ما ».

قسم ششم قضیه ضروریه بشرط المحمول است یعنی خود محمول شرط برای موضوع قرار داده می شود در اینصورت موضوعِ مشروطِ به محمول، محمول را بالضروره واجد است مثل « الانسان الکاتب، کاتب بالضروره ».

توضیح قضیه دائمه و قضیه فعلیه و فرق قضیه فعلیه با قضیه مطلقه موجهه/ بیان اصناف قضیه ضرورت ذاتیه/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح قضیه دائمه و قضیه فعلیه و فرق قضیه فعلیه با قضیه مطلقه موجهه/ بیان اصناف قضیه ضرورت ذاتیه/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و الحکم بالدوام للنسبه ذاتاً ای مادام الذات دائمةٌ (۱)

ص: ۹۷۴

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۱، سطر۳، نشر ناب.

بحث در شمارش قضایای موجهه بود یک قسم، قضیه ی ضروریه بود که به ۶ قسم تقسیم شد تا اینجا بحث از ضروریه تمام شد بنده ـــ استاد ـــ در مورد ضرورت بشرط المحمول نکته ای را اشاره کنیم و آن این است: در ضرورت بشرط المحمول، محمول قید موضوع و شرط موضوع قرار داده می شود. سپس سنخ همان محمول که شرط قرار داده شد حمل می گردد مثلا اگر « زید کاتب » را داریم می گوییم « زید الکاتب کاتب » یعنی کاتب که محمول بود قید موضوع قرار داده می شود سپس همان کاتب که محمول بود بر این موضوع مرکب « یعنی زید الکاتب » حمل می شود. در این حالت توجه دارید که موضوع، زید است و یک ذات می باشد وصفی کنار آن قرار گرفت و گفته شد « زید الکاتب » که این لفظ، موضوع می شود در اینجا موضوع، مجموعِ « زید » و « کاتب » است و محمول که « کاتب » می باشد بر این مجموع حمل می شود.

یکبـار گفته می شود « الکـاتب متحرک الاصـابع » موضوع، الکـاتب است و محمول، متحرک الاصابع است گویا به اینصورت گفته شـده است « الکـاتب المتحرک الاصـابع متحرک الاصـابع بالضـروره ». در اینجـا توجه کنیـد که بـا قبلی فرقی نکرد فقط فرقشـان این بود که موضوع قبلی زیـد بود که فقط ذات بود اما این قضـیه ی دومی موضوعش الکاتب است که ذات با صـفت می باشد بالاخره فرقی نمی کند یعنی چه موضوع، ذات باشد چه ذاتِ همراه با صفت باشد در اینجا اگر محمول را قید موضوع قرار دهید و این محمول را بر موضوع جدید حمل کنید قضیه، ضروریه می شود.

ص: ۹۷۵

بحث امروز: بعد از اینکه بحث در قضایای ضروریه تمام شد وارد بحث در جهات دیگر می شود. اگر محمولی برای موضوع به طور دوام حمل شد یعنی همیشه حمل شد ولی هیچ وقت آن را جدا نکردیم در اینصورت گفته می شود که محمول برای موضوع دائما ثابت است یا دائما مسلوب است به این قضیه، دائمه گفته می شود.

بین دائمه و ضروریه فرق است. در ضروریه ممکن نیست که محمول از موضوع جدا شود اما در دائمه ممکن است که جدا شود ولی اتفاق نیفتاده است. مثلاـ گفته می شود « کل فلك متحرك دائما » هیچ وقت نشده که حرکت از فلك گرفته شود ولی اگر خداوند _ تبارك _ اراده کند آن را می گیرد. حیوانیت از انسان قابل گرفتن نیست و الاـ اگر گرفته شود انسان نخواهد بود بلکه چیز دیگر است. انسان مادامی که انسان است نمی توان حیوان را از او گرفت. پس « حیوان ناطق » برای انسان، بالضروره حاصل است اما حرکت برای فلك، بالضروره حاصل نیست لذا می توان حرکت را از فلك گرفت تا فلك بایستد. اما در مورد فلك اتفاق نیفتاده که حرکت از فلك گرفته شود. پس به طور دوام ثابت است لذا چنین قضیه ای دائمه می شود. بنابراین ضروریه، اخص از دائمه می شود چون یک شرطی در ضروریه هست که در دائمه وجود ندارد. در دائمه گفته می شود که منفک نمی شود چه انفکاکش جایز باشد چه جایز نباشد. یعنی دو فرد درست شده است. آن حالت که انفکاکش جایز نیست را ضروریه می گویند. اما در ضروریه به اینصورت گفته می شود: دائمه ای که انفکاکش جایز نیست.

دائمه به دو صورت است همانطور که ضروریه به دو صورت بود زیرا گاهی از اوقات محمول برای ذات موضوع حمل می شود و گفته می شود مادامی که ذات موضوع باقی است این محمول برایش دوام دارد. گاهی هم محمول بر موضوع حمل می شود که صفت خاص دارد و گفته می شود این محمول برای این موضوع دائمی است مادامی که این صفت، موجود است نه مادامی که این ذات موجود است. مثلاـ قضیه « کل فلک متحرک » دائمه است که محمولش برای موضوع ثابت است مادامی که موضوع ذاتش باقی باشد اما قضیه « کل کاتب متحرک الاصابع » می تواند ضروریه و می تواند دائمه باشد یعنی می توان گفت « کل کاتب متحرک الاصابع ضرورتا » یا « کل کاتب متحرک الاصابع دائما ». ما مثال به « دائما » می زنیم و می گوییم در اینجا تحرک اصابع که محمول است برای موضوع دائما ثابت است مادامی که موضوع، وصف کتابت را دارد نه مادامی که موضوع، ذاتش انسان باشد زیرا ممکن است انسان باشد ولی تحرک اصابع نداشته باشد. ولی اگر کاتب باشد حتما تحرک اصابع را دارد.

پس دائمه دو قسم شد که در هر دو قسم محمول برای موضوع دائما ثابت است ولی در یک قسم مادامی که ذاتِ موضوع باقی است محمول برایش ثابت است که به آن دائمه گفته می شود و در یک قسم مادامی که وصف موضوع باقی است محمول برایش ثابت است در اینصورت به آن قضیه، دائمه گفته نمی شود بلکه عرفیه گفته می شود تا با دائمه اشتباه نشود.

نکته: در ضرورت بشرط المحمول فرقی بین ذات و وصف نیست یعنی موضوع می تواند ذات و می تواند وصف باشد اما در ضروریه و دائمه فرق گذاشتیم. علت این امر روشن است چون در بشرط المحمول، ضرورت از ناحیه ی شرط می آید موضوع هر چه می خواهد باشد. وقتی محمول را شرطِ موضوع می کند ضرورت بشرط المحمول درست می شود در اینجا فرقی نمی کند که موضوع، ذات باشد یا صفت باشد اما در جایی که قضیه، ضروریه است « نه بشرط المحمول » یا دائمه است ذات و وصف فرق می کند زیرا یکبار چیزی برای ذات دائمی یا ضروری است و یکبار چیزی برای وصف این ذات دائمی یا ضروری است.

ص: ۹۷۷

توضیح عبارت

و الحکم بالدوام للنسبه ذاتاً ای مادام الذات دائمه مثل: « کل فلک متحرک دائما »

ترجمه: اگر حکم به دوام برای نسبت کردیم « یعنی اگر حکم کردیم که محمول برای موضوع دائمی است یا گفتیم نسبت محمول به موضوع دائمی است » ذاتا یعنی مادامی که ذات موضوع باقی است در اینصورت قضیه ی دائمه تشکیل می شود مثل « کل فلک متحرک دائما ».

و الدوام عدم زوال النسبه و الضروره امتناع زوالها عقلا فهی اخص منه

« عقلا » قید « امتناع » است.

مصنف از اینجا می خواهد فرق بین دوام و ضرورت را بیان کند.

ترجمه: دوام این است که نسبت زائل نمی شود نه اینکه ممتنع است زائل شود بلکه فقط زائل نمی شود چون زوالش اتفاق نیفتاده » ولی ضرورت، امتناعِ عقلی زوال نسبت است نه امتناع عرفی « یعنی زائل نمی شود و نمی تواند هم زائل شود » پس ضرورت اخص از دوام است « و یک فردی از دوام به حساب می آید به عبارت دیگر دوام مشتمل بر این فرد و فرد دیگر است ».

و عرفیه عمهٌ ان کان الحکم بالدوام وصفا سمه ای اسم للعقد خبر عرفیه

« عمه » به معنای « عامه » است. « عرفیه عمه » مبتدی است و « سمه » خبر است.

تا اینجا بحث از « دائمه » تمام شد از اینجا می خواهد وارد در عرفیه عامه شود لذا می گوید اگر حکم به دوام نسبت به اعتبارِ وصفِ موضوع باشد « در قضیه دائمه بیان شد که اگر حکم به دوام نسبت به اعتبار ذات موضوع است » در چنین حالتی عرفیه ی عامه اسم قضیه است.

ص: ۹۷۸

ترجمه: عرفیه ی عامه اسم قضیه است اگر حکم به دوام نسبت به اعتبار وصفش باشد.

« سمه ای اسم للعقد »: یعنی اسم برای عقد و قضیه است. لفظ «سمه » خبر برای « عرفیه » است. عبارت « خبر عرفیه » را به دو صورت می توان خواند یکی به صورت « خبرُ عرفیهٍ » و دیگری به صورت « خبرُ عرفیهٌ » خواند.

و ان کان الحکم بفعلتیه ای بان نسبه العقد واقعه فی احد الازمنه و الاوعیه فمطلقه مثل: « کل انسان متنفس بالفعل »

تا اینجا قضیه دائمه و عرفیه خوانده شد از اینجا مصنف بیان می کند که بعضی قضایا طوری هستند که در آنها حکم می شود به اینکه محمول برای موضوع در یکی از زمانهای ثلاثه ثابت است حال یا در گذشته ثابت بود و در الان یا آینده ثابت نیست یا الان ثابت است و لو در گذشته یا آینده ثابت نیست یا در آینده ثابت خواهد بود و لو در گذشته و الان ثابت نیست. در چنین حالتی قضیه را « فعلیه » می گویند به مناسبت اینکه فعل در یکی از زمانهای ثلاثه، صادق است. این قضیه هم در یکی از زمانهای ثلاثه نسبتش صادق است. گاهی هم به آن مطلقه گفته می شود مطلقه یعنی مقید به زمان ماضی یا زمان حال یا زمان مستقبل نشده است بلکه مطلق گذاشته شده و رها شده تا با هر کدام از زمانهای ثلاثه بتواند بسازد. اگر یادتان باشد قبلا بیان کردیم قضایایی هم که خالی از جهت باشند را مطلقه می گوییم.

این دو مطلقه های با هم اشتباه می شوند مصنف می فرماید برای اینکه اشتباه پیش نیاید مطلقه را مقید به عامه کنید یعنی قضیه ای که بدون جهت است را مطلقه بگویید و این قضیه ای که جهتش احد الازمنه الثلاثه است را مطلقه عامه بگویید تا با کلمه « عامه » از قضیه ای که فاقد جهت است جدا گردد. البته برای آوردن کلمه « عامه » جهت دیگری هم هست که در ادامه بیان می شود.

ترجمه: اگر حکم در قضیه، به فعلیتِ نسبت « یا به فعلیت حکم » باشد را مطلقه می گویند. اما مراد از فعلیت حکم این است که نسبت عقد در یکی از زمانها و ظرفها واقع شده است مثل « کل انسان متنفس بالفعل ».

لفظ « الازمنه » و « الاوعیه » به یک معناست. « اوعیه » به معنی « وعاء » است و « وعاء » به معنای ظرف است لذا معنای عبارت، « ظرفهای زمان » می شود.

«واقعه فی احد الازمنه »: این نسبت، فعلی است یعنی مانند نسبت امکانی نیست. نسبت امکانی ممکن است واقع شود ولی این بالفعل نسبتی است که واقع شده است ولی یا در ماضی یا در حال واقع شده یا در آینده واقع می شود.

پس در فعلیه، وقوع حکم و نسبت را داریم اما در ممکنه وقوع را نداریم بلکه امکان وقوع را داریم.

« کل انسان متنفس بالفعل »: لفظ « بالفعل » جهت است نه « فی احد الازمنه الثلاثه ». مراد از « بالفعل » یعنی به صورت امکان و بالقوه نیست بلکه حاصل است و این حصول یا به اعتبار زمان گذشته یا به اعتبار زمان حال یا به اعتبار زمان آینده است.

نکته: قضیه ی مطلقه ای که موجهه است اعم از دائمه و ضروریه است چون بیان می کند که در یکی از زمانها ثابت باشد فرقی نمی کند که در یک زمان ثابت باشد یا در دو زمان ثابت باشد یا در سه زمان ثابت باشد. همچنین فرقی نمی کند که نحوه ثبوتش به نحو ضرورت باشد یا دوام باشد یا موقت باشد.

ص: ۹۸۰

نکته: سه لفظ « زمان » و « دهر » و « سرمد » داریم که اولی برای موجودات مادی است و دومی برای موجودات مجرد است و سومی برای خداوند _ تبارک _ است.

نکته: در قضیه ی فعلیه یا مطلقه عامه احتیاج به زمان خاصی نیست بلکه احتیاج به وقوع است ولی چون وقوع، در یکی از زمانهای سه گانه است لذا تعبیر به « فی احد الازمنه الثلاثه » شده لذا اگر وقوع باشد کافی است ولو در یکی از زمانهای سه گانه نباشد چنانچه در قضیه ضروریه ذاتیه، وقوع است ولی زمان نیست باز هم قضیه مطلقه صادق است.

و هی فی الاسم لا۔ توجیهها متفقه ای کما تسمی القضیه الغیر الموجهه مطلقه کذلک ما حکم فیها بفعلیه النسبه و هی من الموجهات

قضیه « مطلقه » در اسم با « لا۔ توجیه » قضیه، متفق است. مراد از « لا توجیه »، غیر موجهه بودن است. لفظ « توجیه » از ماده « موجهه » است.

مصنف بیان می کند قضیه فعلیه که مطلقه نامیده می شود آن قضیه ای که لا توجیه « یعنی غیر موجهه » است در اسم متفق است که به هر دو مطلقه گفته می شود اگر چه از اسم بگذریم با هم تفاوت دارند ولی به لحاظ اسم با هم اتفاق دارند ».

ترجمه: قضیه فعلیه « که مطلقه نامیده می شود » در اسمِ « مطلقه بودن » با « لا توجیه » قضیه متفق است « یعنی با قضیه ای که خالی از وجه و توجیه و جهت است متفق است » یعنی همانطور که قضیه ی خالی از جهت را مطلقه می نامیم همچنین مطلقه می نامیم قضیه ای که حکم شده در آن قضیه به فعلیت نسبت در حالی که این قضیه از موجهات است.

و لفظ عامه بالتخفیف لضروره الشعر الی اسمها اضف

لفظ « عامه » با تشدید است ولی ما به ضرورت شعریه با تخفیف خواندیم.

ترجمه: لفـظ « عـامه » را به اسمِ مطلقه اضـافه کن و تعبیر به مطلقه عامه کن تا با آن مطلقه ای که از موجهات و خالی از جهت است اشتباه نشود.

ای قل لهذا التی من الموجهات مطلقه عامه

به این قضـیه ای که از موجهات است بگو مطلقه ی عامه و به آن قضیه ای که خالی از جهات است قید « عامه » را نیاور و فقط بگو « مطلقه ».

تا اینجا یک فرق بیان شد که با کلمه « عامه » بین مطلقه ی موجهه و مطلقه ی خالی از جهت گذاشته شد.

خلاصه: تا اینجا بحث از قضایای ضروریه تمام شد از اینجا وارد بحث در جهات دیگر می شود. مصنف می فرماید قضیه دائمه قضـیه ای است که محمـول برای موضـوع به طـور دائم حمـل شود. در اینجـا سوال می شود که چه فرقی بین دائمه و ضـروریه است؟ مصـنف می فرمایـد دوام این است که نسـبت زائـل نمی شود « نه اینکه ممتنع باشـد زائـل شود » امـا در ضـروریه، امتناع عقلی زوال نسبت است « یعنی نه زائل می شود نه می تواند زائل شود » پس ضروریه اخص از دوام است.

قضیه ی بعدی قضیه ای است که محمول برای موضوع در یکی از زمانهای ثلاثه ثابت است. به این قضیه به مناسبت اینکه فعل در یکی از زمانهـای ثلاـثه صادق است فعلیه می گوینـد و چون مقیـد به زمان ماضـی یا حال یا مسـتقبل نشـده مطلقه گفته می شود.

ص: ۹۸۲

مصنف در ادامه بیان می کند قضیه فعلیه که مطلقه نامیده می شود در اسم « مطلقه بودن » با قضیه غیر موجهه متفق است زیرا آن هم مطلقه است برای فرق بین این دو به اینصورت گفته می شود که کلمه « عامه » به مطلقه اضافه می شود تا از مطلقه ای که خالی از جهت است تمایز پیدا کند.

۱_ ادامه بیان فرق قضیه فعلیه با قضیه مطلقه موجهه ۹۵/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ ادامه بیان فرق قضیه فعلیه با قضیه مطلقه موجهه

۲_ بیان اقسام قضیه ممکنه/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و بکونها عمّ الوجودیات ای اعمها صف (۱)

بیان شد که یکی از قضایای موجهه، مطلقه است که اسم دیگرش فعلیه می باشد که هم به نام «فعلیه » و هم به نام « مطلقه » خوانده می شود. سپس اشاره شد که این « مطلقه » با « غیر موجهه » از نظر اسم متفق است یعنی اسم هر دو یکی است هم به آن « غیر موجهه »، مطلقه گفته می شود هم به این که جهتش عبارت از « بالفعل » می باشد، مطلقه گفته می شود ولی کلمه « عامه » آورده می شود و به این موجهه، مطلقه ی عامه گفته می شود و به آن که خالی از جهت است مطلقه گفته می شود و قیدی آورده نمی شود. کلمه « عامه »، آن مطلقه را از این مطلقه جدا می کند پس فایده آوردن کلمه « عامه » این بود که مطلقه ی موجهه از مطلقه ی خالی از جهت جدا شود از عبارت « و بکونها...» می خواهد فایده ی دیگر کلمه « عامه » را بیان کند فایده اول این بود که مطلقه ی موجهه از مطلقه ی خالی از جهت جدا می شود اما فایده دوم این است:

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۱، سطر۱۱، نشر ناب.

قضیه ی مطلقه « یعنی قضیه ای که جهتش عبارت از کلمه _ بالفعل _ است » که آورده می شود گاهی فقط به همین لفظ « بالفعل » اکتفا می شود و گفته می شود « کل انسان متنفس بالفعل » اما گاهی قید « لا بالضرور » آورده می شود گاهی هم قید « لا دائما » آورده می شود. وقتی قید آورده شود این قضیه، مرکبه می شود چون همان قید چنانچه بعداً توضیح داده می شود اگر منحل شود از داخل آن یک قضیه در می آید و لو به ظاهر یک کلمه است ولی همان یک کلمه وقتی باز شود تبدیل به یک قضیه می شود. پس در اینجا دو قضیه هست که یکی همان قضیه ی مطلقه است و قضیه ی دیگر به صورت قید آمده است. این دو قضیه کنار یکدیگر قرار می گیرند و اسم آن را قضیه مرکبه می گوییم. به یکی قضیه ی وجودیه لا ضروریه گفته می شود و دیگری را وجودیه لاـ دائمه گفته می شود هر دو قضیه اسمشان وجودیه است ولی یکی لاـ دائمه و یکی لا ضروریه است که بعداً بحث آن می آید.

قضیه وجودیه، همان قضیه مطلقه است وقتی قید « لا ضروریه » به آن وصل شود « وجودیه لا ضروریه » می شود و وقتی قید «

لا ـ دائمه » به آن وصل شود « وجودیه لا ـ دائمه » می شود. اگر مطلق گذاشته شود اسم آن را « وجودیه » نمی گذاریم ولی وجودیه است. کلمه « عامه » آورده می شود تا این مطلقه از « وجودیه لا ضروریه » و « وجودیه لا دائمه » جدا شود. وقتی گفته می شود این قضیه، مطلقه است یعنی قید « بالفعل » را دارد ولی قید « لا ضروریه » و « لا دائمه » را ندارد. پس کلمه ی « عامه » مشخص می کند که آن دو قید نیامده است مثلا فقط « کل انسان متنفس بالفعل » را داری.م به عبارت دیگر کلمه ی « عامه »، مطلقه ی بسیطه را از دو وجودیه مرکبه جدا می کند.

توضیح عبارت

و بکونها عم الوجودیات ای اعمها صف

و بـا کمـک لفـظ « عـامه » تو توصـیف کن مطلقه را به اینکه شامل وجودیات شـده یعنی اعم از وجودیات است « یعنی اعم از وجودیه لاـ ضـروریه و وجودیه لا دائمه است. توجه کنیـد که مطلقه شامل آنها می شود ولی آنها شامل مطلقه نمی شونـد زیرا تساوی با مطلقه ندارند بلکه مصادیق هستند ».

ترجمه: و به وسـیله لفـظ « عـامه » به اینکه این مطلقه شامل وجودیات هست یعنی اعم از وجودیات است، توصـیف کن « یعنی صفت عامه که برای مطلقه آورده شـده است در واقع این صـفت، مطلقه را توصـیف می کنـد به اینکه شامل وجودیات هم می شود و اعم از آنها می باشد و با آنها متفاوت است به تفاوت عام و خاص ».

و المراد الوجودیتان الآتیتان من المرکبات

مراد از « وجودیـات » که به صـیغه جمع آمـده، دو وجودی است که از جمله قضایـای مرکبه است که مراد وجودیه لاـ دائمه و وجودیه لا ضروریه است که بعداً می آید.

و الجمعیه باعتبار الموارد

از مرحوم سبزواری سوال می کنیم که اگر دو مورد است چرا به صیغه جمع آوردید؟ برای جمعیت سه توجیه می کند:

توجیه اول: مصـنف می گوید به اعتبار موارد است یعنی وجودیه لا دائمه و لا ضـروریه را یکبار من بکار می برم بار دیگر شما آن را در مثـال دیگر بکـار می بریـد که دو مـورد می شـود بـار سـوم شـخص دیگری بکـار می برد که سه مورد می شود مثلا هزاران نفر قضـیه وجودیه لاـ دائمه و لاـ ضـروریه را بکار می برنـد لـذا موارد آن زیاد می شود. پس توجه کردیـد که به اعتبار موارد استعمال جمع آورده شده نه به اعتبار قِسم.

ص: ۹۸۵

ترجمه: مصـنف می فرمایـد جمع آوردن کلمه « وجودیـات » یـا اینکه نـاظر به دو وجودیه بیشتر نیست به اعتبار موارد است که موارد از دو تا تجاوز می کند.

او منطقیه

یعنی « و الجمعیه منطقیه ».

تـوجیه دوم این است که جمع، جمـع منطقی است که از دو به بالاـ را شامـل می شـود یعنی بر تثنیه هم می تـوان جمـع منطقی اطلاق کرد.

او المراد الموجهات التی لنسبتها مطلق الوقوع فالممکنه خارجه

توجیه سوم این است که وجودیه یک معنای خاص دارد که قضایای مطلقه، آن معنا را افاده می کنـد و دارای دو قسم وجودیه لا دائمه و وجودیه لا ضروریه است اما در تمام قضایا که دارای جهت هستند حکم به وقوع می کنید مثلا در ضروریه گفته می شود که محمول برای موضوع واقع شـده و نمی توانست واقع نشود. در دائمه و عرفیه حکم می شود که برای موضوع واقع شده و همیشه واقـع شـده امـا می تـوانست واقع نشود. در مطلقه یـا فعلیه حکم می شود به اینکه محمول برای موضوع، فی وقتٍ واقع شـده است. فقط در ممکنه است که گفته نمی شود واقع شـده است بلکه گفته می شود: « می توانـد واقع شود ». مثل « الانسان کاتب بالامکان » که معنایش این است: انسان می تواند کاسب باشد و گفته نمی شود کتابتش واقع شده است. اگر چه صحیح است گفته شود که کتابت برای انسان واقع شـده است ولی این قضـیه، این مطلب را نمی فهمانـد این قضـیه فقط می گوید این محمول برای این موضوع ممکن است اما آیا واقع شده یا نشده، این قضیه متعرض آن نیست.

ص: ۹۸۶

پس توجه کردید که فقط در قضیه ممکنه، حکم به وقوع نداریم اما در تمام قضایای دیگر مثل ضروریه و دائمه و فعلیه و ... حکم به وقوع داریم. در اینجا « وجودی » را به معنای وقوع بگیرید که شامل قضایای ضروریه و دائمه و عرفیه و مطلقه و وجودیه و لا دائمه و لا ضروریه و ... می شود فقط ممکنه را شامل نمی شود.

پس « وجودیات » در اینجا به تعبیر بنده _ استاد _ به معنای « وقوعیات » است یعنی قضایایی که در آنها حکم به وقوع شده است. و این قضایا دو تا نیستند بلکه بیش از دو تا هستند

پس توجه کردید که جمع آوردن به خاطر این شد که « وجودی » به معنای « وقوعی » گرفته شد یعنی به معنای قضیه ای که حکم به وقوع نسبت کرده است.

نکته: در اینصورت « مطلقه ی عامه » اعم از همه موجهات به جز ممکنات می شود.

ترجمه: یا جمعیت به این جهت است که مراد از « وجودیات » موجهاتی است که برای نسبتشان، مطلق وقوع قبول شده است « چه وقوع ضروری چه وقوع دائمی و چه وقوع فی وقتٍ باشد » در اینصورت تمام قضایا داخل در وجودیات می شود فقط ممکنه خارج می شود « چون در ممکنه حکم به وقوع نشده است بلکه حکم به امکان وقوع شده است ».

سوال: قضیه « مطلقه عامه » به نظر می رسد که وقوعِ در بعض ازمنه را می گوید لذا وقوعِ به طور دائم و به طور ضروری را خارج می کند. پس « مطلقه ی عامه » در مقابل « ضروریه » و « دائمه » قرار می گیرد نه اینکه شامل آنها باشد.

جواب: وقتی ما در « مطلقه ی عامه » حکم می کنیم که در بعض ازمنه واقع شده نفی نمی کنیم که در بعض ازمنه ی دیگر واقع نشده لذا اگر در تمام ازمنه واقع شده باشد در بعض ازمنه هم واقع شده است. اگر ضروریه هم باشد باز در بعض ازمنه هم واقع شده است.

صفحه ۲۶۱ سطر ۱۳ قوله « و ان کان »

مصنف از اینجا آخرین قسم از قضایای بسیطه موجهه را بیان می کند که قضیه ممکنه است. قضیه ممکنه به دو قسم عامه و خاصه تقسیم می شود البته بعداً گفته می شود که عامه ی آن بسیط است و خاصه ی آن مرکب است ولی چون ما ممکنه ی عامه را گفتیم خواستیم که ممکنه ی خاصه را هم بگوییم و به ترکیب آن توجه نکنیم و الا اگر مقید بودیم که مرکبات را در مرکبات بیاوریم حتما ممکنه خاصه را باید در فصل بعدی بیاوریم و نمی توان در این فصل آورد.

الان باید توضیح داده شود که ممکنه ی عامه در کجا گفته می شود و ممکنه ی خاصه در کجا گفته می شود؟ یکبار ضرورتِ عدم نفی می شود و گفته می شود: « عدم، ضرورت ندارد » اگر عدم، ضرورت داشته باشد امتناع محقق می شود. ما نفی عدمِ ضرورت می کنیم یعنی امتناع را برداریم آنچه که باقی می ماند وجوب و امکان هر دو هست. وقتی گفته می شود این محمول برای این موضوع، ضرورتِ عدم ندارد یعنی ممتنع نیست، می توان گفت ممکن است و می توان گفت واجب است. مورد دیگر این است که نفی ضرورت وجود می شود و گفته می شود این وجود، ضروری نیست یعنی وجود، واجب نیست. نتیجه گرفته می شود که وجود یا ممکن است یا ممتنع است.

توجه کردید که در امکانِ عام همیشه دو مصداق وجود دارد امکان عام می گوید مثلا عدم ضروری نیست. پس دو تای دیگر ممکن است یا می گوید مثلا عدم ضروری نیست پس دو تای دیگر ممکن است. پس امکان عام همیشه دو چیز را ممکن می کند که یکی امکان است و دیگری یا وجوب است یا امتناع است. اما ممکنِ خاص فقط شامل امکان می شود نه با وجوب می سازد نه با امتناع می سازد.

وقتی می خواهیم ممکن عام را بیان کنیم اینگونه می گوییم: نفی ضرورت از جانب مخالف است. مثل « الانسان کاتب بالامکان العام » یا « الانسان حیوان بالامکان العام » این قضیه، موجبه است. در قضیه ی موجبه آنچه که حکم شده است وجود می باشد چون بیان شد که حیوان برای انسان وجود دارد یا کاتب برای انسان وجود دارد. جانبِ مخالفِ وجود، عدم است وقتی قید « بالامکان » آورده می شود نفی ضرورتِ مخالف می شود یعنی قضیه که موجبه است و وجود را افاده می کند شما نفی ضرورتِ مخالفِ وجود یعنی عدم را می کنید یعنی نفی ضرورت عدم می شود و گفته می شود کتابت یا حیوانیت برای انسان ضرورت عدم ندارد یعنی ممتنع نیست. پس می تواند ممکن باشد همانطور که در کتابت است و می تواند واجب باشد همانطور که در حیوانیت است.

اما اگر گفتید « لاشی من الانسان بجماد بالامکان » در اینجا عدم، مفاد قضیه قرار داده شده. معنایش این است که وجود، ضرورت ندارد یعنی وجود جمادیت برای انسان ضرورت ندارد اما آیا ممکن است یا ممتنع است؟ از دلیل خارجی معلوم می شود.

تا اینجا روشن شد که در قضیه ی ممکنه ی عامه در همه جا نفی ضرورتِ مخالف می شود مثلا وقتی گفته می شود « الانسان کاتب بالامکان العام » حکم به کتابت می شود. مخالفِ کتابت، عدم الکتابه است و گفته می شود عدم الکتابه ضرورت ندارد و تعبیر به وجود و عدم نمی کنیم. توجه کنید در اینجا، چه گفته شود « عدم ضرورت ندارد » چه گفته شود « عدم کتابت ضرورت ندارد » فرقی نمی کند البته در واقع عبارت « عدم کتابت ضرورت ندارد » در اینجا هست و به معنای این است که کتابت، امتناع ندارد و وقتی کتابت امتناع ندارد یعنی یا ممکن است یا واجب است.

اما ممکنه خاصه، نفی ضرورت از طرفین است یعنی نه وجود ضرورت دارد نه عدم ضرورت دارد. وقتی گفته می شود « الانسان کاتب بالامکان الخاص » یعنی نه کتابت برای انسان ضرورت دارد نه عدم الکتابه ضرورت دارد. به عبارت دیگر کتابت نه ممتنع است نه واجب است بلکه فقط ممکن است.

و ان کان الحکم بلا ضروره فممکنه

« بلا ضروره » یعنی بلا ضروره المحمول للموضوع.

ترجمه: اگر در قضیه حکم به بلا ضروره شود یعنی حکم شود به اینکه محمول برای موضوع ضروری نیست، این قضیه ممکن می شود.

و هی بعمهٍ ای ممکنه عامه و ممکنه خصه مفنّنه ای منقسمه

« مفننه »: از فن است به معنای اقسام می باشد.

ترجمه: و این ممکنه به ممکنه عامه و ممکنه خاصه تقسیم می شود.

فان کان الحکم بلا ضروره خلاف النسبه المذکوره فالقضیه ممکنه عامه

ص: ۹۹۰

مصنف از اینجا می خواهد معنای ممکنه عامه و ممکنه ی خاصه را بیان کند.

« النسبه المذکوره »: نسبت مذکوره گاهی ایجابی است و گاهی سلبی است ما حکم می کنیم به اینکه این خلاف، ضرورت ندارد.

ترجمه: اگر حکم کنیم به اینکه خلاف آن نسبتی که در قضیه آورده شده « که نسبت ایجابی یا سلبی است » ضرورت ندارد پس این قضیه، ممکنه ی عامه است.

و ان کان الحکم بلا ضروره الطرفین المخالف و الموافق فالقضیه ممکنه خاصه کما قلنا

ترجمه: اگر حکم کنیم به لا ضرورت طرفین، این قضیه، ممکنه ی خاصه می شود.

« المخالف و الموافق »: این عبارت مجموعاً عطف بیان برای « الطرفین » است.

فلا ضروره الخلاف عمهٌ مثل: « کل انسان کاتب بالامکان العام »

« فلا ضروره الخلاف » مبتدی است. کسی اشکال نکند که مگر می شود مبتدی با « لا » بیاید چون در جواب گفته می شود که این « لا » جزء عبارت است و مرکب با عبارت شده. و لفظ « لا ضروره الخلاف » یک کلمه شده و مبتدی قرار گرفته است و «عمهٌ» خبر است.

ترجمه: لا ضرورتِ خلافِ نسبتِ مذکور در قضیه، قضیه را ممکنه ی عامه می کند.

و الخص ای الامکان الخاص لا ضروره بِرُمَّهٍ ای بالتمام فی کلا الطرفین

لفظ « ای بالتمام » تفسیر « برمّه » است و « فی کلا الطرفین » بیان برای « بالتمام » است.

ترجمه: و امکان خاص هم لا ضرورت است ولی به طور کامل یعنی هم در این طرفِ مخالف هم در طرفِ موافق.

ص: ۹۹۱

يقال اعطاه برمّته ای بجملته

مصنف می خواهد « برمّه » را معنا کند به اینصورت می گوید: گفته می شود آنچه که در کیسه بود به رُمَّتِهِ یعنی بتمامه و بمجموعه عطا شد.

مثل: « کل انسان کاتب بالامکان الخاص »

مصنف مثال برای ممکنه خاصه می زند.

و الممکنه الخاصه من المرکبات فهذه القضیه فی المعنی قضیتان ممکننان عامتان ای کل انسان کاتب بالامکان العام و لا شی من الانسان بکاتب بالامکان العام

مصنف از اینجا می خواهد بیان کند ممکنه ی عامه جزء بسائط است و ممکنه ی خاصه جزء مرکبات است چون ممکنه ی خاصه در واقع دو قضیه است زیرا وقتی گفته می شود « الانسان کاتب بالامکان الخاص » معنایش این است « الانسان کاتب بالامکان العام » و « الانسان لیس بکاتب بالامکان العام ». یعنی دو امکان عام آورده می شود که یکی در سالبه و یکی در موجبه است اگر این دو را جمع کنید تبدیل به یک امکان خاص می شود و این امکان خاص را در سالبه بیاورید صحیح است در موجبه هم بیاورید صحیح است.

ترجمه: ممکنه خاصه از جمله مرکبات است پس این قضیه ممکنه خاصه در معنا، دو قضیه « ولو در ظاهر یک قضیه » است که ممکنه ی عامه می باشند . پس « کل انسان کاتب بالامکان الخاص » تبدیل شود به دو قضیه که یکی « کل انسان کاتب بالامکان العام » است و موجبه می باشد و دیگری « لا شیء من الانسان بکاتب بالامکان العام » است که سالبه می باشد.

و لهذا قلنا عمّه بسیطه بالذات و خصّه من المرکبات

ص: ۹۹۲

« عمّه » به معنای امکان عام است. « خصه » به معنای امکان خاص است.

ترجمه: قضیه ممکنه ی عام، بسیطه است ولی قضیه ی ممکنه ی خاصه از مرکبات است.

« بالذات »: مصنف قید « بالذات » را می آورد تا بیان کند که خود قضیه ی ممکنه ی عامه، بسیط است و ذاتاً یکی است. قضیه ی ممکنه ی خاصه هم به نظر بسیط می رسد ولی ارجاع و انحلال ممکنه ی خاصه به دو قضیه است.

ممکن است کسی قید « بالذات » را اینگونه معنا کند که بالذات به معنای « با قطع نظر از قید » است و الا اگر قید را ملاحظه کنید چه فرقی بین عامه و خاصه می باشد؟ در هر دو، عبارتِ « کل انسان کاتب » وجود دارد و در هر دو، بالامکان هست ولی در یکی بالخاص و در دیگری العام است، پس با توجه به قید، هر دو قضیه، مرکبه می شوند ولی با توجه به ذات، این قضیه یک ذات دارد ولی آن قضیه دو ذات دارد پس این، بسیط است و آن، مرکب است.

خلاصه: مصنف در این جلسه می خواهد فایده ی دیگر کلمه « عامه » را بیان کند. فایده اول این بود که مطلقه ی موجهه از مطلقه خالی از جهت جدا شود اما فایده دوم این است که در قضیه مطلقه گاهی به لفظ « بالفعل » اکتفا می شود ولی گاهی قید « لا بالضرو ه» یا « لا دائما » آورده می شود. وقتی این قید آورده شود این قضیه، مرکبه می شود و منحل به دو قضیه می شود که به یکی قضیه ی وجودیه گفته می شود و به دیگری وجودیه لا ضروریه یا وجودیه لا دائمه گفته می شود. لفظ « عامه » آورده شد تا مطلقه از « وجودیه لا ضروریه » و « وجودیه لا دائمه » جدا شود.

مصنف در پایان آن اشاره به آخرین قسم از قضایای بسیطه موجبه می کند که قضیه ممکنه است و آن قضیه ای است که در آن حکم به « بلا ضروره » شود یعنی حکم شود به اینکه محمول برای موضوع ضروری نیست آن را قضیه ممکنه می گویند. و این قضیه ممکنه به دو قسم عامه و خاصه تقسیم می شود زیرا اگر حکم شود به اینکه خلاف آن نسبتی که در قضیه آورده شده ضرورت ندارد به آن قضیه، ممکنه ی عامه گفته می شود و اگر حکم به لا ضرورتِ ظرفیت شود به آن قضیه، ممکنه ی خاصه گفته می شود.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹